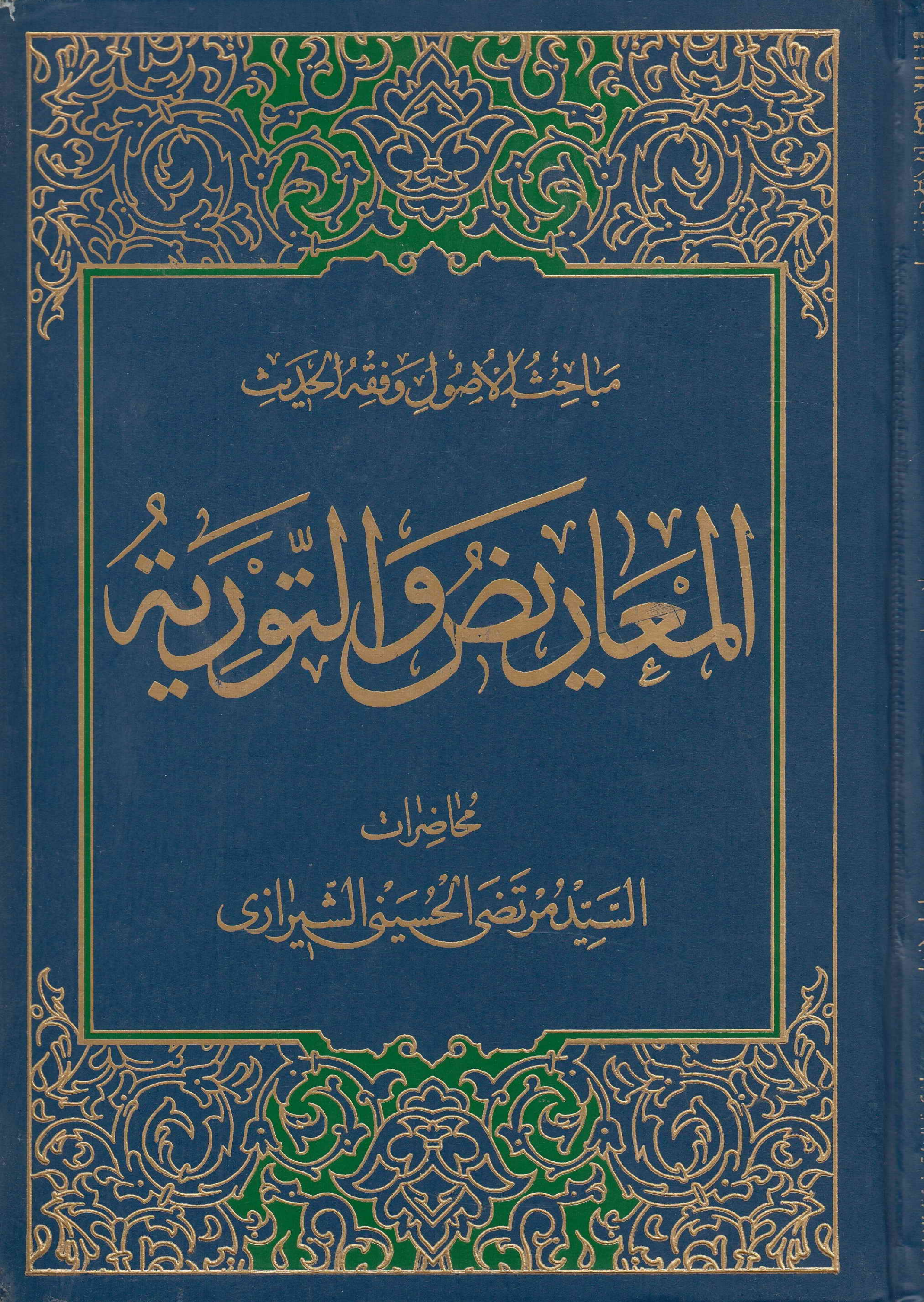

مباحث الأصول وفقه الحديث
المعاريض والتورية
محاضرات
السيد مرتضى الحسيني الشيرازي




مباحث الأصول وفقه الحديث

المعاريض والتورية

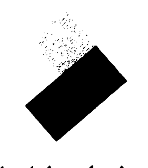


محاضرات

السيد مرتضى الحسيني الشيرازي




▼
المعاريض و التورية
مباحث الأصول و فقه الحديث
محاضرات: السيد مرتضى الحسيني الشيرازي
الطبعة الاولى: ١٤٣٧ هـ ق - ١٣٩٤ هـ ش
طبع في: ١٠٠٠ نسخة
المطبعة: نگارش
ردمک: ٩ _ ٩٥٣ _ ٣٩٧ _ ٩٦٤ - ٩٧٨



منشورات دليل ما

ايران، قم، شارع معلم، بناية الناشرين، الطابق السادس، رقم ٦١٣ - ٦١٢
هاتف و فكس: ٣٧٧٣٣٤١٣، ٣٧٧٤٤٩٨٨ (٩٨٢٥+)
صندوق البريد: ١١٥٣ _ ٣٧١٣٥
www.Dalilema.ir
Dalilema@yahoo.com

مراكـز التوزيع

١) قم، شارع معلم، بناية الناشرين، الطابق الأرضي، رقم ٩، منشورات دليل ما، الهاتف ٣٧٨٤٢٤٦٦
٢) قم، شارع صفائيه، مقابل زقاق رقم ٣٨، منشورات دليل‌ما، الهاتف ٣٧٧٣٧٠١١ _ ٣٧٧٣٧٠٠١
٣) طهران، شارع إنقلاب، شارع الفخر الرازي، رقم ٦١، الهاتف ٦٦٤٦٤١٤١
٤) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة نادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينة الكتاب، الطابق الأول، منشورات دليل‌ما، الهاتف ٥ _ ٢٢٣٧١١٣
٥) النجف‌الأشرف، سوق‌الحويش، مقابل جامع الهندي، مكتبة الامام باقرالعلوم عليه السلام، الهاتف ٠٧٨٠١٢٦٣٥٧٩
٦) كربلاء المقدسة، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، مكتبة ابن فهد الحلي رحمه الله، الهاتف ٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٢

سرشناسه	: حسینی شیرازی، سید مرتضی
عنوان و پدیدآور	: مباحث الاصول وفقه الحديث المعاريض والتوريه / السيد مرتضى الحسينى الشيرازى
مشخصات نشر	: تهران: دلیل ما، ١٣٩٤.
مشخصات ظاهری	: ٣٧١ص.
شابک	: شابک 978-964-397-953-9
وضعیت فهرستنویسی	: فیپا
یادداشت	: عربی.
موضوع	: اصول فقه شیعه
رده بندی کنگره	: ١٣٩٤ ٢ م ٥ح / ٨ / BP ١٥٩
رده بندی دیویی	: ٢٩٧/ ٣١٢
شماره کتابشناسی ملی	: ٤٠٣٤١٠٢

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين سيما خليفة الله في الأرضين (عجّل الله فرجه الشريف) واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.




المدخل




توقف الأعلمية بل الاجتهاد على مباحث المعاريض والتورية :

إنّ مباحث المعاريض والتورية وأقسامهما هي ذات فوائد عظمى، بل هي أساسية، فإنّ عليها تتوقف أجودية الفهم للإخبار، بل عليها يتوقف فهم المراد منها، فهي من مقومات الفقاهة، والفقاهة متوقفة عليها، كما تتوقف على معرفة مباحث الأصول، كالظواهر والحجج والأصول العملية، كما أن الأعلمية في الفقه متوقفة على الأعلمية في الحجج الخفية أيضاً لا الأعلمية في الأصول فقط[١]، بناءً على أنّ ملاكها أجودية الفهم لها[٢] أو أجودية الاستنباط، كما اختاره صاحب العروة ومعظم المحشين[٣]، ولا يكون أجود فهماً إلا لو عرف المعاريض والتورية وأنواعهما، إضافة إلى معرفته بالحجج الجلية، بل الأمر كذلك على سائر ملاكاتها[٤].

والحاصل: إن الأعلمية، بل إنّ الاجتهاد المطلق متوقف على معرفة فقه المعاريض والتورية؛ لوضوح أنه إذا كانت الحجج الخفية كالحجج الجلية، وكان كلامهم عليهم السلام معتمداً عليها فكيف يكون فقيهاً مَن لا يعرفها؟ ولروايات عديدة تدل

---

(١) وقد ناقش بعض الأعلام في ملاكية الأعلمية في الأصول للأعلمية في الفقه، وقد أشرنا إلى ذلك في رسالة مستقلة.

(٢) أي: ملاك الأعلمية أجودية الفهم للأخبار.

(٣) راجع: العروة المحشاة بحواشي ٤١ من الأعلام.

(٤) ككونه أكثر تحقيقاً أو تدقيقاً، بل وككونه أكثر إحاطة بالقواعد والمدارك والأدلة، فإن المعاريض من الأدلة والمدارك، ومن دون معرفتها يكون التحقيق ناقصاً غير مكتمل، كما لا يتم التدقيق إلا بها.

على ذلك:

منها: قول الإمام الصادقعليه السلام: **«خبر تدريه خير من عشرة ترويه، إنّ لكل حق حقيقة، ولكل صواب نوراً، ثم قال: إنا والله لا نعد الرجل فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن»**[(١)].

واللحن كما في مجمع البحرين: «اللحن: أن تلحن بكلامك، أي: تميله إلى تجوّز ليفطن له صاحبك كالتعريض والتورية»[(٢)].

وظاهر كلامه أنّ اللحن مقسم أعم، وأن من أقسامه التورية والتعريض. وظاهر كلام الإمامعليه السلام أنّ النور برهان إنّي على الصواب، فتدبر.

ومنها: قولهعليه السلام: **«حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»**[(٣)].

وسيأتي تفصيل الكلام عن هاتين الروايتين وعن سائر الروايات بإذن الله تعالى، كما سيأتي في مبحث وجوه الحكمة في المعاريض ما يكمل ما ذكر وينقحه.

موقع المعاريض من علم الأصول: من مسائله أو مبادئه

إنّ الموقع الذي ينبغي أنْ تكون فيه المعاريض والتورية هو أحد موقعين:

الأول: أن تبحث في مبادئ الاستنباط، فإنّ المعاريض ـ وهي الحجج الخفية ـ

---

(١) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٤٤، ح٥، الغيبة، للنعماني: ١٤٣، ح٢.

(٢) مجمع البحرين ٦: ٣٠٧، مادة: «لحن».

(٣) معاني الأخبار: ٢.

تُعد من مبادئ الاستنباط، أي: من المبادئ التصديقية للاستنباط.

الثاني: أن تُعقد لها مسألة أصولية مستقلة، إلى جوار الحجج الجلية، فكما تُعقد لحجية خبر الثقة مسألة، ولحجية الظواهر مسألة وهكذا، ينبغي أنْ تعقد للحجج الخفية، أي: المعاريض بأنواعها ـ وستأتي أنواع سبعة[١] من المعاريض ـ مسألة مستقلة،بل باب مستقل؛ وذلك بأن يتضمن الأُصول: باباً عن الحجج الجلية، كخبر الثقة والظواهر والإجماع المحصل والمنقول والشهرة[٢].

وباباً آخر يتضمن الحجج الخفية، كدلالة التنبيه ودلالة الإشارة، ومطلق اللازم غير البين.. إلى غير ذلك مما سيأتي؛ وذلك لانطباق ضابط المسألة الأصولية عليها، ولاندراجها في نطاق تعريف علم الأُصول، وتحديد موضوعه؛ وذلك لأن موضوع علم الأُصول، وهو ـ على ما اخترناه ـ : «الحجة المشتركة القريبة في الفقه»[٣] فهي من مسائله؛ إذ التورية والمعاريض هي من أنواع الحجج[٤]، كما ينطبق عليها ـ إضافة إلى موضوع علم الأُصول حسب المختار ـ ضابط المسألة الأصولية حسب ما اختاره العديد من الأعلام، وهو: الكبريات التي تقع بنفسها في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي، من دون الحاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليه، والتي بضمها إلى صغرياتها تنتج الحكم الشرعي، وقال الميرزا

---

(١) بل أكثر.

(٢) سواء أقلنا بحجيتها أم لا.

(٣) يراجع: الحجة، معانيها ومصاديقها: ١٩.

(٤) فيعقد البحث هكذا: هل الكلام المورّى به حجة؟ كما يعقد البحث عن هل الظاهر حجة؟ وهل خبر الثقة حجة؟ هذا لو لم نقل إن الكلام هو عن الحجج على المعاريض والتورية ـ التي هي مرادات الشارع الخفية ـ وإلا فالأمر أوضح.

النائيني قدس سره: «إن علم الأُصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي»[١]، فتأمل.

الحجج الخفية والحجج الجلية:

والجامع: أنّ هناك حججاً ظاهرة وحججاً خفية، أما الظاهرة: فكالنص والظواهر وخبر الثقة والاستصحاب، وهي المبحوثة في علم الأُصول، وأما الخفية فمثل أنواع التورية والمعاريض ونظائرها، وهذه لم تبحث عادة في علم الأُصول[٢]، مع أنّ كلام العرب مبني عليها، ومع أنّ هناك الألوف من الآيات والروايات التي تتضمن المعاريض أو التورية، أو مطلق اللحن، والتي بها يختلف المعنى المراد تماماً، أو يضاف إليه معنى جديد.

وليس المقصود من كون المعاريض والتورية من مبادئ الأصول أو مسائله كون مصاديقها ومفرداتها وجزئياتها من أحدهما، فإن الجزئيات هي من علم فقه الحديث، فيما كان من المعاريض مرتبطاً به، وقد يكون الحديث ـ أو الآية ـ في مسألة كلامية أو أصولية أو فقهية أو أخلاقية أو علمية أو غير ذلك، بل المراد كلياتها وأصولها[٣]، أو الحجج عليها[٤]؛ وذلك كما في مباحث الظواهر، فإن كلياتها ـ كالعام والمطلق والأمر وسائر الظواهر ـ من مسائل الأصول[٥] دون مصاديقها

---

(١) فوائد الأصول ١: ١٦.

(٢) إلا لو أدرجنا مباحث مفهوم الوصف وشبهه، ومباحث دلالة الاقتضاء والتنبيه والإيماء والإشارة ونظائرها في المعاريض كما سيأتي، على أن الأدلة الأخيرة لم تبحث مستقلاً في الأصول، بل طرحت في المنطق عادة.

(٣) كأصل مباحث الكناية والتورية وأنواعها.

(٤) كالدليل على اللازم غير البين والوصف... الخ.

(٥) أو من مبادئ الأصول التصديقية، وكونها من المسائل هو المنصور، كما فصلناه في (رسالة

←

وآحاد مفرداتها.

استلزام إدراج المعاريض في الأصول لإدراج علم البلاغة كله فيه وعدمه:

وبذلك يظهر الجواب عن الإشكال بأن المعاريض لو كانت من علم الأصول لوجب إدراج كل علم المعاني والبيان في الأصول، إذ يجاب:

أولاً: ليس المراد من المعاريض والتورية مصاديقها، فإنها ليست من الأصول ولا من مبادئه، بل المراد الحجج عليها[1]، كدلالة التنبيه والإيماء والإشارة، والدليل على اللازم غير البيّن، ودلالة الوصف[2] وسائر المفاهيم ـ غير الشرط والحصر ـ على القول بها، وهذا الضابط لا ينطبق على أكثر مباحث المعاني كالإيجاز والإطناب والمساواة، فإنه بحث عن عوارض الحجة ـ إن لوحظ عروضها لها ـ وليس بحثاً عن الحجية أو الحجة من حيث هي حجة، بل من حيث طريقة أدائها، بل إنها بحث عن عوارض الكلام بقول مطلق، وكذا البحث عن الفصل والوصل والقصر وطرقه، وعن الكثير من أحوال المسند إليه والمسند، فإنها بين متعلقات الحجة وبين عوارض لها، أي: لأجزائها وشبه ذلك.

كما لا ينطبق ذلك الضابط على العديد من مباحث البيان مثل مباحث التشبيه.

ثانياً: إن الوجه في إدراجها في الأصول هو نفس الوجه الذي أدرج به الأصوليون مباحث الحقيقة والمجاز وعلامات الحقيقة في الأصول، مع أنها من مباحث البيان، وهو نفس الوجه الذي أدرجوا به مبحث الإنشاء في الأصول مع أنه

في مبادئ العلوم و...).

(١) بل حتى أصولها وكلياتها على وجهٍ، فتأمل.

(٢) وقد عدّوها من مباحث الأصول.

من مباحث المعاني، بل إنه هو نفس الوجه الذي أدرجوا به مباحث الظهورات، كظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة والعام في الشمول... مع أنها من مباحث فقه اللغة، فإن الوجه هو أن هذه العلوم من العلوم الاعتبارية، وليست من العلوم الحقيقية، فيكون الوجه في دخول أمر في مسائل العلم مدخليته في الغرض الذي شيّد ذلك العلم لأجله، وحيث توقف الغرض الذي شيّد الأصول من أجله ـ وهو الاستنباط ـ على جُلّ مباحث العام والخاص، وعلى الإنشاء ـ فإن جُلّ الأدلة على الأحكام إنشائية ـ وعلى الحقيقة والمجاز، أدرجت في الأصول، ومن الواضح مدخلية المعاريض الأساسية في الاستنباط، بل لو كان المراد الحجج على المعاريض والتورية ـ أي: الحجج الخفية ـ كان الأمر أوضح، وكما أنّ الحجج الجلية هي موضوع علم الأصول كذلك الحجج الخفية، فإنّ بهما يتم الوصول إلى الأحكام الشرعية.

أما كون هذا إيجازاً أو إطناباً أو فصلاً أو وصلاً، أو مسنداً إليه مذكوراً أو محذوفاً، أو معرفة أو نكرة، أو وصفه أو توكيده، أو العطف عليه أو الإبدال منه، أو مما وضع مظهره موضع مضمره أو العكس، أو ما أشبه فإنه مما لا مدخلية له في استنباط الحكم الشرعي.

وبذلك ظهر أن المنصور أن كل تلك الأمور ـ مباحث الإنشاء والحقيقة والمجاز، بل والاشتراك... ـ هي من مسائل علم الأصول بذلك اللّحاظ.

على أنه لو تنزلنا فإنها من المبادئ التصديقية له، وقد خصت بالذكر لكثرة الحاجة إليها في علم الأصول وعملية الاستنباط، على أنه ظهر من الجواب الأول أن كون مباحث المعاريض والتورية من الأصول هو أولى من كون مثل الحقيقة والمجاز والاشتراك وما أشبه من الأصول، بعد أن أريد بها الحجج عليها، فتدبر جيداً.

وصفوة القول: إنه إن نوقش في كون المعاريض والتورية ـ سواء كلياتها أم الحجج عليها ـ من مسائل الأصول فلا نقاش في كونها من مبادئه التصديقية، وقد فصلنا في (رسالة في مبادئ العلوم) أن العلم يتكون من المسائل ومن المبادئ التصديقية أيضاً، فليست أجنبية عنه أو من مقدماته.

ثم إن من الممكن أن تبحث المعاريض والتورية بشكل مستقل في علم فقه الحديث، وكما أفردوا للقواعد الفقهية كتباً فإن من الممكن أن تفرد لفقه الحديث كتب، ويكون محورها المعاريض والتورية.

موقع المعاريض خاتمة الأصول أو غيرها:

ولا يتوهم أنّ موقع فقه المعاريض هو خاتمة الأُصول في باب التعارض والتعادل والترجيح؛ إذ إنَّ التعارض كالتعادل أو الترجيح بحث لاحق، متأخر رتبة، وبحث المعاريض بحث سابق، فكما أنَّه يبحث في الأُصول عن حجية خبر الثقة، ثم يبحث في خاتمته عن حكم ما لو تعارض خبر الثقة مع غيره، كذلك ينبغي أنْ يبحث عن حجية كل نوع نوع من أنواع المعاريض وعدمها، ثم بعد الفراغ عن حجيتها بأجمعها أو حجية بعضها يبحث في الخاتمة عن حكم تعارض المعاريض فيما بينها، وعن حكم تعارضها مع الحجج الجلية ومع المنطوقات والمفاهيم. فتدبر جيداً.

ومنه يظهر أنّ كتب الأُصول الدراسية المتداولة في الحوزة تعاني من نقص في جانب مباحث المعاريض والتورية، رغم ورود أكثر من عشرين رواية فيها، بين ما تدل عليها بالمطابقة أو بالالتزام أو شبه ذلك مما سيأتي، ورغم بناء العقلاء ـ والشرع سيدهم ـ على المعاريض في محاوراتهم[1]؛ وذلك كما عانت من نقص في

(١) ولعل بعض الصعوبة التي يجدها الطالب في فقه المعاريض يعود إلى عدم معهودية هذا ←

بحث فقه المقاصد، الذي أشرنا إليه في كتاب (مبادئ الاستنباط)[١]، ومن نقص في جهات أخرى تعد نقاط فراغ أشرنا لبعضها في ذلك الكتاب، وكما عانت فترة من نقص في استقصاء البحث عن القواعد الفقهية إلى أن ابتدأ الشهيد الثاني بالقواعد الفقهية، ثم أفرد لها عدد من الأعلام كتباً، والله المستعان.

دفاع الأنصاري عن الطوسي في جموعه التبرعية:

ولذلك ولغيره قال الشيخ في الرسائل: «إن عمدة الاختلاف أنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا[٢] من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى... وإما بغير القرينة[٣] لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية ـ على ما اخترناه من أن التقية على وجه التورية ـ أو غير التقية من المصالح الأُخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدس سره ـ في الاستبصار ـ من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار، بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد. وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ، تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام...»[٤].

فإنّ الشيخ يرى الاحتياط الوجوبي في التورية إنْ أمكنت لدى التقية؛ إذ

البحث لديه، وعدم سبقه به في الكتب الدراسية المتداولة، كالرسائل والكفاية وشبههما.

(١) وإن وصلنا إلى السلب، كما سبق بيانه.

(٢) وهذا ليس من المعاريض ولا التورية.

(٣) وهذه قد تكون من التورية، كما هو ظاهر مراد الشيخ، وقد تكون من المعاريض ببعض أقسامها الآتية، فتدبر.

(٤) فرائد الأصول ٤: ١٣١.

الاضطرار الرافع للحرمة لم يكن لخصوص الكذب، بل إلى الجامع بين الكذب والتورية، وحيث كانت التورية حلالاً أو محتملة الحلية[١] تعيّنت.

والحاصل: أنّ الشيخ الطوسي جرى على ما جرى عليه الأئمة الأطهار عليهم السلام، وأنه حيث عرف أنّ منهجهم في الحديث والكلام هو الاعتماد على التورية والمعاريض؛ لذا حمل كلامهم على ذلك، فلا وجه للإشكال عليه. نعم، يبقى خصوص الدليل على هذا الوجه أو ذاك، لا قبح العمل ومخالفته للقاعدة التي جروا عليها.

ثم إن (المعاريض) ليست من خلاف الظاهر، ولا الجمع بها من الجموع التبرعية، فإنها من الظواهر الثانوية المتوقفة على قرينة دالة على الانتقال، كالمجاز الذي هو ظاهر ثانوي لكن المتوقف على قرينة دالة على الاستعمال المجازي.

والحاصل: إن بناء لغة العرب ـ واللغات الأخرى أيضاً[٢] ـ على المعاريض؛ فإنها مقتضى الحكمة، وبها جمال الكلام وكماله[٣]، فالجمع بها ـ لو كان ـ فهو عرفي، وهو جمع بقرينةٍ على المعراض، فإن لها القرينة إلا أنها قد تخفى على غير الفطن اللبيب.

ضرورة الإحاطة بالآيات والروايات والتأريخ لمعرفة المعاريض والتورية:

ولا بدّ للوصول إلى معاريض كلامهم عليهم السلام، ولمعرفة فقه المعاريض من أن يحيط الفقيه:

---

(١) إذ الكذب لا ريب في حرمته، أما التورية فالمشهور حليتها، وذهب غيرهم للحرمة فيما ذهبنا للتفصيل (فراجع فقه مستثنيات الكذب) ولذا عبرنا بـ(محتملته). قيد الطبع.

(٢) نعم، لغة العرب متميزة على سائر اللغات بكثرة مجازاتها ومعاريضها.. الخ.

(٣) سيأتي تفصيل وجوه الحكمة في المعاريض.

١ـ بكل الروايات والآيات[١]؛ لأنّ بعضها يصلح ـ أو قد يصلح ـ قرينة على المراد من معاريض البعض الآخر، كما كان صالحاً في المنطوق والمفهوم للتقييد والتخصيص والحكومة والورود.. الخ.

٢ـ وبكل ما يحتمل مدخليته في تحول القضية من حقيقية إلى خارجية، أو من تعيينية إلى تخييرية، أو كونها تعليماً أو فتوى، أو كونها تورية أو تقية، أو كونها من باب الولاية، وذلك مثل: خصوصيات السائل ومستوى فهمه وظروفه من تقية أو غيرها، ككونه قد تشيّع حديثاً، فلا يمكن إظهار كل الحقائق له دفعة واحدة، بل لا بد من التدرج معه[٢].

وكشأن النزول، فإن المورد وإن كان لا يخصص الوارد، إلا أنّه قد يوجب الانصراف في بعض الصور، وقد يخل بالمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة على القول بها. وكظروف الإمام عليه السلام وما يحيط به وبشخصه من مكتنفات.

وكوضع الشيعة بشكل عام، ووضع السلطات الحاكمة من حاكمٍ ووالٍ وقاضٍ وغيرهم، ووضع علماء أهل الخلاف واختلافاتهم ووضع عامتهم... إلى غير ذلك.

والحاصل: ـ وكما سبق في المبادئ[٣] ـ فإنّ علم التاريخ يُعَدُّ في الجملة من مبادئ الاستنباط؛ إذ في كثير من الأحيان تُعلم به، وبملاحظة مجمل الروايات، معاريض الكلام وإشاراته الخفية، وكذلك علم التفسير وعلم الرجال وغيرهما مما فصلناه في كتاب مبادئ الاستنباط.

---

(١) أي: المحتمل مدخليتها في عملية الاستنباط وفهم معاني كلام الإمام عليه السلام.

(٢) وعلى ذلك يحمل عدد من الروايات التي ظاهرها ـ على فرض صحة سندها ـ إنكار بعض الفضائل والكرامات.

(٣) يراجع سلسلة (مباحث الحجج)، (مبادئ الاستنباط)، قيد الطبع.

شبهة التدافع بين العرفية والدقة:

وقد يتوهم التدافع بين العرفية وبين الدقة، بدعوى أن التدقيق والتشقيق والتطرق إلى المعاني العميقة، وطرح الاحتمالات المختلفة ليس بعرفي، مع دعوى أن المعاريض والتورية هي من صغريات التدقيقات والتعرض للاحتمالات البعيدة، أو المعاني العميقة غير العرفية، فإذا كان الملاك ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾(١)، ولسان القوم عرفي، فالدقة لا وجه لها، وليست مما يحتج بها فهي لغو، إلا أن هذا يعارَض بما دل من الروايات على:

«أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا»(٢).

«وأنّ الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»(٣).

«إنّا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن»(٤).

«ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وأنّ الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»(٥).

«إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول ، وعليكم أن تفرعوا»(٦).

والرواية الأولى: تشير إلى المعاني الطولية ـ ومنها العميقة ـ والعرضية ومنها المعاريض.

---

(١) سورة إبراهيم: ٤.

(٢) الاختصاص: ٢٨٨.

(٣) معاني الأخبار: ٢، ح٣، بحار الأنوار ٢: ١٨٤، ح ٥.

(٤) الغيبة، للنعماني: ١٤٤، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٤٤، ح ٥.

(٥) معاني الأخبار: ٢، ح٣، بحار الأنوار ٢: ١٨٤، ح ٥.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٦١، ح ٥١.

والثانية: تشير إلى الاحتمالات المختلفة أو الشقوق والفروض المختلفة[١].

والثالثة: تشير إلى مختلف المعاني المجازية والمعاريض والتورية.

والرابعة: تشير إلى المعاني الموازية المرادة بالانتقال لا الاستعمال.

والخامسة: صريحة في التفريع، وظاهره في التفريع على التفريع والتشقيق.

كما يشهد لذلك أيضاً ما ورد من: «**رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[٢]

فالمتوهم هو التعارض بين مثل: (بلسان قومه) ومثل (على سبعين وجهاً)، و(أنتم أفقه الناس) و(معاني كلامنا) لوضوح أن الأفقهية، بل الفقاهة لا تكون إلا بالدقة والتحقيق والتشقيق والجرح والتعديل للاحتمالات المختلفة، والأدلة المتنوعة، وكشف الحكومة والورود ونظائرها، مما لا يلتفت إليها العرف عادة.

وجوه الجواب عن شبهة التدافع بين العرفية والدقة:

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: العرف هو المرجع في الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص

إن المرجع في الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص... هو العرف دون ريب، وأما التشقيقات وطرح المحتملات والفروض والوجوه من تزاحم وتعارض... مما كان مصداق التفقه في الدين فإنها إذا اصطدمت بالفهم العرفي وعارضته لم تكن حجة (إلا إذا دلَّ نصٌّ عليها بالخصوص)[٣]، أما إذا لم تصطدم بالفهم العرفي

---

(١) وقد بحثنا عن فقه هذه الرواية وبقية الروايات في موضع آخر.

(٢) الكافي ١: ٤٠٣، ح ١.

(٣) كدلالة الأدلة على بناء الشارع على فصل المقيدات عن مطلقاتها، والتفكيك بين الإرادة الجدية والاستعمالية، ثم إن التزاحم مما لا يرتبط بالعرف بعد إحراز ملاكية الملاك من الأدلة.

فإن الإطلاقات تشملها ـ أي: التدقيقات التي نشأت منها فروض وصور وشقوق، كما في ما فصلناه في بحث النميمة عن نوع الإضافة في قوله عليه السلام (فإن النمام شاهد زور) من محتملاتها الأربعة ـ من غير معارض.

والمراد من الإطلاقات، إطلاق نفس أدلتها مادامت صادقة بالحمل الشائع، ومشمولة لقواعد البلاغة واللغة وشبهها، مع عدم دلالة (إلا بلسان قومه) على نفيها كما سيأتي، أو المراد منها إطلاقات مثل (عرفتم معاني كلامنا) و(سبعين وجهاً) و(معاريض كلامنا) شرط وجود القرينة الحالية أو المقالية المتصلة أو المنفصلة.

والحاصل: إن فهم العرف للخلاف مسقط للدقة عن الحجية لا عدم فهمه مع اندراج التدقيقات في الإطلاقات، التي هي في أصلها أيضاً عرفية، فتدبر جيداً.

الوجه الثاني[١] : الظهور العرفي المستقر هو المرجع لا البدوي

إن العرف إن بدا له أمر ـ كاشتراط نقل ما هو نقص في صدق النميمة مثلاً ـ فليس بحجة مطلقاً، بل إنما هو حجة فيما لو أُلفت إلى منشأ استظهاره، وإنه كذا وكذا، وإنه يرد عليه كذا وكذا، فلم يتزحزح وبقي مستظهراً، وإلا فلا.

لكن هذا خاص بما كان فيه نوع خفاء كأنواع الاستدلال، بعكس النقيض أو دلالات الاقتضاء والتنبيه والإيماء، وكذا الإشارة وكالموضوعات المستنبطة العرفية واللغوية، دون ما لم يكن فيه خفاء، كالموضوعات الصرفة والظهورات المعروفة (كظهور العام في الشمول أو الأمر في الوجوب).

ومنه يظهر: إن أصل الظهور في معنى قد يكون مما لا خفاء فيه، بينما تكون

---

(١) وهذا الجواب سابق رتبةً على سابقه؛ إذ إنه في مرحلة المقتضي وذاك في مرحلة وجود المانع وعدمه.

حدوده مما بها الخفاء، فيكون المرجع في الأول العرف دون توقفٍ على التدقيق والتشقيق أو استدلال مركب، بينما يكون المرجع في الثاني الأصول وقواعد التفقه، ومآل هذا لُبّاً إلى مرجعيته بعد التثبت من كون استظهاره مستقراً لا بدوياً[(١)] يرتفع بالفاته، فلو أُلفت إلى أن اشتراطه ـ فرضاً ـ نقل ما هو نقص في صدق النميمة إنما هو للغلبة، وإنها هي الموهمة وإن تمام المدار في النميمة هو النقل لإيقاع فتنة أو فساد فصدّق ذلك كان المرجع استظهاره المستقر لا البدوي الأولي.

لا يقال: (بلسان قومه) ظاهر في الاستظهار البدوي.

إذ يقال: بل نصه هو (لسان القوم) وهو أعم من البدوي والمستقر إن لم نقل بانصرافه للمستقر، ولدى التعارض فإن المستقر هو ما يرونه لسانهم.

ويشهد لذلك فنون البلاغة وأنواع الكناية المستخدمة في كلمات العرب، فإن العرف كثيراً ما لا يلتفت إليها وإلى فوارقها ونتائجها، فيحكم بوحدة المعنى في التعبير بمثل (إياك نعبد) و(نعبدك) مثلاً، إلا أنه لو ألفت لأذعن وأقر بأن ذلك هو المرتكز واقعاً، أو أنه هو القاعدة في اللغة العربية، فإليه إذاً المرجع، فتدبر.

ويؤكد ذلك: مختلف تحقيقات الأصوليين والفقهاء في تشخيص الظهورات، كالقول بالفرق بين المخصِّص المتصل والمنفصل، وإخلال محتمل القرينية المتصل بالظهور دون محتمل القرينية المنفصل، وظهور الأمر بعد الحظر وظهور العام في الباقي.. وهكذا، لكن بقيد عدم اصطدامها بالعرف، فيخرج بذلك المحتملات البعيدة والاستدلالات المناقضة للوجدان أو الفطرة.

---

(١) واستظهاره في ما لا خفاء فيه من المستقر فلا حاجة للفحص إلا بمقدار إحراز أنهم يرونه ظاهراً بلا خفاء.

الوجه الثالث: الدخول الموضوعي

بل نقول: إن المعاريض هي من (لسان قومه) وكذا التورية والمجاز والاستعارة ـ وهي منه ـ والكناية ـ وهي من المعاريض ـ بأقسامها من تلميح وتلويح ورمزٍ وإشارة وغيرها، فلئن ورد الإشكال على التدقيقات الفلسفية وشبهها فإنه لا يرد على المعاريض والتورية وأنواع المجاز.

وتحقيق ما ذكرناه في الجواب الأول والثاني: إن إرادة المعاني الأخرى، إضافة إلى المعنى الظاهر، لا يتنافى مع ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[١] فإنه مثبت لا نافٍ، بمعنى أنه مثبت لكون اللسان لسان القوم وإرادة ظواهر الألفاظ، وليس نافياً لإرادة معانٍ أخرى طولية أو عرضية من نفس الكلام الذي أريد ظاهره، بقرائن المجاز أو الكناية والمعاريض أو التورية وشبهها، وبذلك يجمع أيضاً بين ﴿قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾[٢]، وبين كونه ﴿تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[٣]، فإن كونه تبياناً لكل شيء بحسب ما احتوى من دلالات وبطون، وحسب ما أودع لدى أهله، وهم المعصومون عليهم السلام، لا ينفي بوجهٍ كونه ﴿قُرْآناً عَرَبِيّاً...﴾[٤]، فإنه مثبت غير نافٍ، على أن ظهور هذا أقوى من ذاك لو فرض كونه ـ تنزلاً ـ نافياً.

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٥].

كما يدل عليه قوله عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: ﴿ما جعل عليكم

---

(١) سورة إبراهيم: ٤.

(٢) سورة الزمر: ٢٨.

(٣) سورة النحل: ٨٩.

(٤) سورة يوسف: ٢.

(٥) سورة النساء: ٨٣.

في الدين من حرج﴾[١]، في من وضع على أصبعه مرارة[٢].

ويدل عليه أيضاً قول أمير المؤمنين عليه السلام: **«إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً»**[٣].

وبذلك يظهر أيضاً الجواب عن شبهة أن كلامهم عليهم السلام كان ملقى للسمّان والبزاز والخياط وشبههم؛ إذ:

أولاً: لا إطلاق لذلك فإن العديد منهم كان من العلماء، بل من أكابرهم.

ثانياً: رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ومن الحكمة النقل عبره إليه.

ثالثاً: إن المخاطب وإن كان السمّان ونحوه إلا أن الخطاب عام للكل على مدى العصور.

رابعاً: إن الروايات السابقة صريحة في دفع هذا التوهم.

وبعبارة أخرى ـ وعوداً إلى أصل البحث ـ: إن **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾** لا يعلم أنها في مقام البيان من هذه الجهة لتفيد الحجية المنحصرة، فلا ينعقد الإطلاق مع عدم الإحراز على مبنى الآخوند ومن تبعه من توقف انعقاد الإطلاق على أولى مقدمات الحكمة أيضاً[٤]. نعم، استظهرنا خلافه كما أشرنا إليه في عدد من المباحث، ومنها في بحث الأعلم[٥].

---

(١) سورة الحج: ٧٨.

(٢) انظر: الكافي ٣: ٣٣، ح ٤.

(٣) نهج البلاغة ٢: ١٨٨، الكافي ١: ٦٢.

(٤) وهي أن يكون المولى في مقام البيان، أي: أن يحرز ذلك.

(٥) يراجع كتاب تقليد الأعلم للسيد المحاضر.

لكننا نرى في المقام إحراز عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، خاصة وأن اللسان فسر باللغة ـ أي بلغة قومه ـ فهي أجنبية عن المدعى، قال في تفسير الصافي سورة يوسف: «﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ إلا بلغة قومه الذين هو منهم، وبعث فيهم ليبين لهم ما أمروا به فيفقهوه بيسر وسرعة. وفي الخصال عن النبيﷺ في حديث: ومن عليّ ربي وقال: يا محمد، قد أرسلت كل رسول إلى أمته بلسانها، وأرسلتك إلى كل أحمر وأسود من خلقي، فيضل الله من يشاء بالخذلان، ويهدى من يشاء بالتوفيق، وهو العزيز فلا يغالب على مشيته، الحكيم الذي لا يفعل ما يفعل إلا لحكمته»[1].

وقال: «﴿أأعجمي وعربي﴾: أكلام أعجمي ومخاطب عربي . القمي: لو كان هذا القرآن أعجمياً لقالوا: كيف نتعلمه، ولساننا عربي، وأتانا بقرآن أعجمي، فأحب أن ينزل بلسانهم، وفيه قال الله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾»[2].

إضافة إلى إمكان القول: إن تتمة الآية شاهد على عكس ما استدل عليه بها، فإن الآية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ فلم يكتف ـ على هذا ـ بكون الرسالة بلسان القوم، بل احتاجت إلى البيان أيضاً[3]، ولعل الوجه في ﴿ليبين لهم﴾ أن القرآن وإن كان بلسان القوم إلا أنه حيث كان بناؤه على التفكيك بين الإرادة الجدية والحقيقية، وعلى دلالة الاقتضاء التي تخفى على عامة الناس، وعلى دلالة الإيماء والتنبيه التي قد تخفى أيضاً، وعلى المعاريض والتورية التي تخفى في

---

(١) التفسير الصافي ٣: ٧٩.

(٢) التفسير الصافي ٤: ٣٦٢.

(٣) نعم، يحتمل أن يراد ما ذكره تفسير مجمع البيان من أنه لسان قومه ليكون به مبيناً لهم، فتأمل. انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ٦: ٥٨.

الجملة، وعلى البطون، احتاج إلى البيان، وبذلك يجمع بين حجة ظواهر الكتاب وبين الحاجة للمبين والمفسر والشارح، فإنها بعد الفحص في كلماتهم في غير ما كان من المستقلات العقلية أو الفطريات أو النصوص البيّنة، وهذا هو مسلك الأصوليين العام الذي يختلف ـ بهذا التفصيل ـ عن المسلك الأخباري، فتأمل جيداً.




الفصل الأول

تعريف المعاريض والتورية




تعريف المعاريض والتورية[1]:

المعاريض: جمع معراض[2]، والظاهر أنه مأخوذ من العَرْض[3]؛ لأنّ المعنى المراد يقع في عرض المعنى الذي وضع له اللفظ من غير أنْ يوضع له كي يكون مشتركاً، وقيل: إنّه مأخوذ من العُرضة[4]، والعرضة تعني الحجاب والحاجز[5]، فكأن الظاهر أصبح حجاباً حاجزاً عن فهم المراد الواقعي العرضي الطولي والماورائي، فمن يفهم معاريض الكلام هو من يفهم المراد، وإنْ اعترضه الظاهر وحجب عنه غير ذوي الفطنة، ولعل العلاقة المصححة للتجوز على هذا هي علاقة السبب والمسبب؛ إذ المعاريض يراد بها المعاني التي حجبها واعترضها غيرها، وهو الظاهر، فتدبر.

ولعل منه قوله تعالى: ﴿وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ﴾[6] على أحد

---

(١) المراد بالتعريف هنا شرح الاسم بذكر مبدأ اشتقاقها، أما التعريف بحدوده فسيأتي.

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث ٣: ٢١٢.

(٣) الذي يقابل الطول.

(٤) انظر: مجمع البحرين ٤: ٢١٢، وفيه: «العرضة: فعلة بمعنى المفعول، أطلق على ما يعرض دون الشيء وعلى المعرض للأمر، فمعنى الآية على الأول لا تجعلوا الله حاجزاً لما حلفتم عليه من أنواع الخير... التعريض خلاف التصريح، وهو الإيماء والتلويح ولا تبيين فيه، وهو كثير في الكلام... وعرضت لفلان وبفلان: إذا قلت قولا وأنت تعنيه. ومنه المعاريض في الكلام، وهي: التورية عن الشيء بالشيء، كما إذا سألت رجلاً هل رأيت فلاناً وقد رآه ويكره أن يكذب فيقول: إن فلاناً ليرى، فيجعل كلامه معراضاً فراراً من الكذب...».

(٥) ومن الخطأ تفسير البعض للعُرضة بالعَرض، كما فسر البعض التعريض بإمالة الكلام إلى عُرض ـ بضم العين ـ أي: الجانب والناصية.

(٦) سورة البقرة: ٢٢٤.

التفسيرين[١].

والأظهر هو المعنى الأول بحسب ملاحظة أغلب تعاريف اللغويين للمعاريض، كما سيجيء، وهو ما صرح به ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، حيث قال: «ومن الباب معاريض الكلام؛ وذلك أنه يخرج في معرض غير لفظه الظاهر، فيجعل هذا المعرض له ... وذلك مشتق من العرْض»[٢].

نعم، المعنى الثاني قد يدعى أنه الأقرب للمتفاهم العرفي منها، فتأمل[٣].

وقد عرف بعض الفقهاء المعاريض بالإشارات الخفية، لكن الظاهر أنّها من حدودها[٤]، كما قد يقال: إنّ المعاريض هي الحجج الخفية، والحجج الخفية أعم من المعاريض لشمولها أنواع المجاز الخفي، وأنواع الاستدلال المركب من مقدمات متعددة صعبة الإدراك، بل ومثل عكس النقيض والشكل الرابع، بل إنّ المعاريض هي المدلول عليها بالإشارات أو الحجج الخفية وليست هي هي، وسيأتي ذلك بإذن الله تعالى.

---

(١) أحدهما: أي معرضاً لأيمانكم، أي: مبتذلة بأن تكثروا من القسم به، ومنه عرضت البضاعة على الناس، وهذا هو الأظهر، وثانيهما : أي حاجزاً وحجاباً لكم عن برّ الناس، ككثير ممن يحلف على أن لا يحسن ولا يفعل الخير ـ لأنه فعله فجحد المحسَن إليه فضله مثلاً ـ فلا تجعلوا الله ـ أي القسم به ـ عرضة ومانعاً لكم عن البر والقسط، وهو خلاف الظاهر لمكان ﴿لأَيْمَانِكُمْ﴾ إذ كان الأولى أن يقال: (عرضة لبرِكم) أي: معترضاً ومانعاً عنه، كما تقول: اعترضت على زيد، فتدبر وتأمل. انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٩١ ـ ٩٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤: ٢٧٤.

(٣) إذ ذلك أقرب عرفاً لمعنى التورية لا للمعاريض، فتدبر. وسيأتي أنّ للمعاريض إطلاقين، بل إطلاقات أعم وأخص.

(٤) أي: إن الإشارة الخفية هي من حدود المعاريض.

وأما التورية فالظاهر أنها مأخوذة من الوراء[1]؛ لأنّ المعنى المراد يقع في طول المعنى الذي وضع له اللفظ، فكأنه من ورائة، فالبطون ـ على هذا ـ هي مما وُرِّي بالكلام عنها وليست من المعاريض إلا على المعنى الثاني، فإنّه أعم[2]، فتأمل وسيأتي وجهه.

والتورية[3]: تفعِلة مثل تكملة، تقول: ورّى يورّي تورية، وهي مأخوذة من الوراء؛ إذ ورّاه أي أخفاه وستره، أي: إنه ستر قصده الواقعي وراء ظاهر الكلام، وهذا أحد أنواعها، وسنشير لاحقاً للأنواع الأخرى، فكأن الموري ينظر إلى ما وراء ظاهر كلامه.

ولعل الأصل في التورية إرادة المعنى الطولي الباطن، والأصل من المعاريض إرادة المعنى الموازي، أي: الأُفقي الخفيّ. نعم، على المعنى الثاني للمعراض تكون المعاريض أعم كما سبق.

تعريف دقيق للمعاريض:

والمستظهر تعريف المعاريض بـ (ما وقع في عرض المعنى، ولم يكن موضوعاً له ولا مستعملاً فيه، بل قُصد من اللفظ بالتقارن، وكان اللفظ داعياً للانتقال إلى المعنى الآخر الموازي، أو محفِّزاً ومثيراً، مع وجود نوع خفاء ذاتي أو عرضي

---

(١) انظر: غريب الحديث ١: ١٩٨، وفيه: «... التورية: الستر، يقال منه: وريت الخبر أوريه تورية إذا سترته وأظهرت غيره، قال أبو عبيد: ولا أراه مأخوذا إلا من وراء الإنسان؛ لأنه إذا قال: وريته فكأنه إنما جعله وراءه حيث لا يظهر».

(٢) إلا لو قصد بالعرض ما يقع ثانياً بحسب وضع اللفظ، أي: إنّ وضع اللفظ لغيره كان هو معنى ثانياً حين قصد، لا أنّه وضع له اللفظ بوضع ثانٍ، لا العرض الذي يقابل الطول.

(٣) انظر: لسان العرب ١٥: ٣٨٧، ٣٨٩.

شخصي أو صنفي أو نوعي، وقد دُلّ عليه بإحدى الحجج العامة على المعاريض[١]، أو بإحدى القرائن الخاصة)، وعليه فهناك قصدُ انتقال لكن بدون وضع ولا استعمال.

وتوضيحه بالمثال ما لو قال:

إنّ الغـصون إذا قومتهـا اعتـدلت ولا يلـين إذا قومتـه الخـشب[٢]

في الجواب على مَنْ سأله حول تزويجه ابنته لخاطبٍ كان يسيء التصرف مع زوجته السابقة لمدة طويلة ـ كعشرين عاماً مثلاً ـ ثم طلقها وخطب أخرى مدعياً أنّه سيكون حسن الخلق معها، فإنّ قول المستشار: (إنّ الغصون...) لا يراد به استعمال الحطب في هذا الرجل مجازاً، بل يراد به ذكر أمر حسي مسلّم مشاهَد، لينتقل منه الذهن إلى أمر معقول مقارن له مشابه، وهو أخلاق هذا الرجل في المستقبل.

والمستظهر أن مثل هذا البيت ليس من الاستعارة التي عدت من أقسام المجاز (إذ الاستعارة مجاز تكون علاقته المشابهة، أي: إن الاستعارة هي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي لعلاقة المشابهة، كأسد في قولنا: رأيت أسداً يرمي)[٣].

وقد يُعدّ منه[٤]: الجواب اعتماداً على الاستقراء المعلل، كما لو سُئِل عن تقييمه لشخص من عشيرة ما، فأجاب: بأنني عاشرت عشرة أشخاص من تلك العشيرة مثلاً، فوجدتهم صلحاء ذوي حميِّة وغيرة، فإنّه لم يستعمل (عاشرت عشرة...) في هذا الرجل مورد السؤال، كما هو واضح، بل أراد الانتقال من المصاديق التي عاشَرَها إلى الجامع، ثم من الجامع إلى انطباقه على الفرد المسؤول

---

(١) وسيأتي ذكر هذه الحجج وأنواعها.

(٢) جمهرة الأمثال ٢: ٢٨٠.

(٣) شرح مختصر المعاني ٢: ٦٣.

(٤) أي: من الانتقال.

عنه، والجامع المستكشَف هو أنّ أجواء العشيرة هي بحيث تربي شبابها على الغيرة والحمية والصلاح، وحالة هذا الشخص هي في عرض حالة أولئك، إلا إنّ توسط الجامع كشف عنها.

لكن هذا التعريف تعريف حسب الإطلاق الأخص وهو المنصور، وأما تعريفات القوم فسيأتي ذكرها بنوع من الإسهاب.

قوام المعاريض بالانتقال لا الاستعمال:

والحاصل: إنّ المعاريض بالمعنى الأخص يراد بها المعاني التي تقع في عرض المعنى الأول ـ الموضوع له ـ من غير أنْ يكون اللفظ موضوعاً لها ولا مستعملاً فيها،، بل هي مرادة بالتقارن بنحو الانتقال لا بنحو الاستعمال[1].

والانتقال يراد به الانتقال من المعنى الموضوع له إلى معنى مناظرٍ ومشابه، بأن يكون اللفظ أو الجملة داعياً للانتقال أو محفزاً ومثيراً، دون وجود عُلقة وضعية أو استعمالية بينها.

وإذا اتضح ذلك يتضح وجه جديد مبني على فقه المعاريض في الجواب على العشرات، بل المئات من الروايات التي قد يتوهم معارضتها لمسلمات العقائد أو الفقه.

ولنضرب لذلك[2] مثالاً:

طرق معالجة آية: ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين﴾ أصولياً

ومن ذلك ما رواه العياشي في تفسيره عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد

---

(١) مع وجود نوع خفاء بها، ووجود دليل أو قرينة عليها ـ كما سبق ـ.

(٢) إنّ قوام المعاريض بالانتقال لا بالاستعمال.

الله عليه السلام يقول: «﴿وَقَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[1] يعني بذلك ولا تتخذوا إمامين إنّما هو إمام واحد»[2].

فإنّ معالجة مثل هذه الرواية يمكن أن تتم بطريقتين أصوليتين، وأخريين بلاغيتين، وخامسة تستفاد من فقه المعاريض. وهذه الطرق هي:

الطريقة الأولى: دراسة سند الرواية

دراسة سند الرواية، فقد لا تكون حجة، لكن أمثال هذه الرواية بعضها معتبر سنداً، إضافة إلى تواترها الإجمالي.

الطريقة الثانية: عرض الرواية على الكتاب

إنّ المرجعية في أمثال هذه الرواية ـ لو صحت سنداً أو بالتواتر ـ هي روايات العرض على الكتاب، كقوله عليه السلام: «**كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**»[3]، و«**ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف**»[4].

الطريقة الثالثة[5]: معالجة الرواية بطريق فقه المعاريض

أن يقال: إنّه بناء على فقه المعاريض أنّ الإمام لم يقصد تفسير الآية ولا تأويلها، بل قصد معاريضها، أي: المعاني الموازية المشابهة للمعنى الأصلي. فكأنه قال: كما أنَّه (لا تتخذوا إلهين اثنين إنّما هو إله واحد) كذلك (لا تتخذوا إمامين

---

(١) سورة النحل: ٥٢.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٢٨٣، ح٣٦.

(٣) الكافي ١: ٦٩، ح ٣.

(٤) المصدر نفسه، ح ٤.

(٥) سنذكر لاحقاً بإذن الله الطريقتين البلاغيتين.

إنّما هو إمام واحد) والدليل على ذلك ـ إضافة للاعتبار ـ الواو في الرواية، فإنّ موقعها ومعناها دقيق؛ إذ قال: «يعني بذلك ولا تتخذوا...» ولم يقل: (يعني بذلك لا تتخذوا) فالواو العاطفة تفيد أنّ هذا معنى إضافي مقارن يستفاد من ملاحظة الآية وعبرها، لا من الآية نفسها.

والحاصل: الانتقال من هذا إلى ذاك لا استعمال هذا في ذاك.

ويوضحه ما لو سألك سائل عن مدى حُسن أن تنصب رئيسين للشركة، فقلت: لا تَسْلَم السفينة بربانين، أو قلت: (لا تتخذوا إلهين اثنين) فإنّه ليس المقصود إلا الانتقال من ذلك المثال، أو هذه الآية إلى عدم حسن نصب الرئيسين، لا أنّ الإله أريد به الرئيس، أو الربان أريد به الرئيس مجازاً، فإنّه وإن أمكن لكنه وجه آخر، على أنّه أقل من ذلك الوجه روعةً وجمالاً.

من أمثلة التورية: الحائك والذهب والكلب

ولنذكر أمثلة أخرى سريعة لمصاديق التورية والمعاريض:

فعن أبي عبد الله عليه السلام: **«من مثّل مثالاً أو اقتنى كلباً فقد خرج عن الإسلام، فقلت له: هلك إذاً كثير من الناس، فقال: إنّما عنيت بقولي: مَنْ مثل مثالاً: مَنْ نصب ديناً غير دين الله، ودعا الناس إليه، وبقولي: مَنْ اقتنى كلباً، مبغضاً لأهل البيت اقتناه فأطعمه وسقاه[١]، مَنْ فعل ذلك خرج عن الإسلام»**[٢].

وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن بعض أصحابه

---

(١) ومن مصاديق ذلك في هذا الزمن من يؤوي النواصب الإرهابيين، ويدعمهم بالمال والطعام أو السلاح والعتاد أو الإعلام.

(٢) معاني الأخبار: ١٨١، ح ١، وسائل الشيعة ٢٤: ٢٧٣، ح ٢.

رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ذكر الحائك لأبي عبد الله عليه السلام أنه ملعون، فقال: **إنما ذاك الذي يحوك الكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله**»[١].

وورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «**لعن الله الذهب والفضة، لا يحبها إلا من هو من جنسها**، قلت: جعلت فداك لِمَ؟ قال عليه السلام: **ليس حيث تذهب إنّما الذهب الذي أذهب بالدين، والفضة التي أفاض الكفر**»[٢].

ومن الواضح أنّ الذهب اسم جنس جامد، وأما (أذهب) فهو ماضي باب الأفعال، فتفسير هذا بذاك من التورية أو المعاريض، وليس من ظاهر الكلام حسب القواعد الصرفية، فتأمل[٣].

استعمالات المعاريض وإطلاقاتها ومبدؤها في اللغة:

ثمّ إنّ مراجعة كتب اللغة تفيدنا وجود إطلاقات للمعاريض واستعمالات، أحدها الأخص السابق الذكر، وتنطبق عليه جملة من تعاريفهم، وجملة أخرى من الإطلاقات بعضها أعم وبعضها مباين، وبعضها نسبتها معه من وجه كما أنّ بعضها موضوع له، وبعضها مستعمل فيه من باب المصداق.

---

(١) الكافي ٢: ٣٤٠، ح ١٠.

(٢) معاني الأخبار: ٣١٣، ح ١، بحار الأنوار ٧٠: ١٤١، ح ١٧.

(٣) إذ هو مبني على الاشتقاق الصغير ببعض أنواعه؛ إذ إنّ من أنواع الاشتقاق الصغير الاشتقاق من الأعيان، كالذهب والبحر والنمر والخشب، فقالوا: أذهب وأبحر وتنمر وتخشب، بل وكذا من المعرّبات ككهرباء؛ إذ يقال: كهرب وتكهرب، ومن أمثال البقر والقطن: مبقرة ومقطنة لمكانها وهكذا، وكذا أصاف وأخرف وأصبح، وكذا أنجد وأتهم للمكان من نجد وتهامة، وكذا تنزر وتقيس مشتقة من أسماء الأعلام. وهكذا، لكن ما في الرواية هو عكس ذلك، أي: اشتقاق الجامد من الفعل، أو نحته منه كيحيى ويزيد علمين وكحوقل، فتأمل.

فقد جاء في لسان العرب[1]: «قال الجوهري[2]: أي في شقِّه وناحيته»[3] وهذا أعم؛ إذ يشمل معاريض المعاني وغيرها، ولكن الظاهر عدم شموله للبطن، فيكون غير التورية إنْ خصت بالبطون.

ثمّ إنَّ ناحية الشيء غير الشيء، كما أنَّها ليست مدلولاً عليه للشيء لا حقيقة ولا مجازاً.

ثم قال: «وعارض الشيء بالشيء مُعارضةً: قابله، وعارضتُ كتابي بكتابه أي قابلته»[4].

ومقابل الشيء غير الشيء، كما لم يوضع له ولم يستعمل فيه، كما أنَّ هذا معنى أعم ممّا هو في العرض وما هو في الطول، فتأمل[5].

وقال: «قاله يخاطب امرأة خطبها إلى نفسها ورَغَّبها في أن تنكحه فقال: هل لك رغبة في مائة من الإبل أو أكثر من ذلك»[6].

وقوله: (هل لك رغبة...) لا هو موضوع له لمعنى الزواج، ولا هو مستعمل فيه، بل يريد الانتقال منه إليه.

---

(١) وقد انتخبنا من بين المئات من تعريفاته أو موارد استعماله ما ذكر في المتن مما يمكن انطباقه على المعاريض.

(٢) في شرحه لـ(عِراض) في هذا البيت: (كأنه في عِراض الشام مصباح) حيث يصِف البرق.

(٣) لسان العرب ٧: ١٦٦، مادة (عرض).

(٤) لسان العرب ٧: ١٦٧، مادة (عرض).

(٥) إذ هذا المعنى يفيد أنّ معاريض الكلام ما يعرض على غيره ليقارن به وتعرف مدى صحته، فتدبر.

(٦) لسان العرب ٧: ١٦٨، مادة (عرض).

وقال أيضاً: «وعَرَضَ الفرس في عدوِه: مَرَّ مُعْتَرِضاً»[١]. وهذا مصداق، وهو مأخوذ من العَرْض مقابل الطول، فلو كانت المعاريض مأخوذة من العرض فإنّ ما هو في عرض الكلام ليس بموضوع له ولا مستعمل فيه، ثمّ إنَّه مباين للتورية لو خصّت بالبطن.

ثم قال: «العَرَضُ: ما يَعْرِضُ للإنسان من الهموم والأشغال»[٢]. والظاهر أنَّ هذا تفسير بالمصداق، وعلى منواله يقال: عَرَض الكلام ومعاريضه: ما يعرض للكلام من الطوارئ من الحاكم والوارد والمخصص والمجاز الخفي والتورية و.. فهو أعم من التورية.

وقال أيضاً: «عُرْضُ الشيء، بالضم، ناحِيَتُه من أيّ وجه جِئْتَه. يقال: نظر إليه بعُرْضِ وجهه»[٣].

وهو كما سبق، وقوله من أي وجه جئته أي اليمين أو الشمال أو الخلف أو الأمام أو ما بينها، ومن الواضح أنّ هذه النواحي ليست مدلولاً عليها للشيء أو اللفظ فهو مراد، لكنه غير موضوع له.

وقال في لسان العرب: «والعارِضُ: ما سَدَّ الأُفق من الجراد والنحل»[٤].

وعلى هذا فإنّ قوله عليه السلام: **«حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وأنّ الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»**[٥]، قد يراد به ما سد الأفق من

---

(١) لسان العرب ٧: ١٦٨، مادة (عرض).

(٢) لسان العرب ٧: ١٦٩، مادة (عرض).

(٣) لسان العرب ٧: ١٧٣، مادة (عرض).

(٤) لسان العرب ٧: ١٧٤، مادة (عرض).

(٥) معاني الأخبار: ٢، ح٣، بحار الأنوار ٢: ١٨٤، ح ٥.

كلامنا، فيكون المراد لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف ويحيط بكلماتنا كلها؛ إذ إنَّ بعضها قرينة على المراد من البعض الآخر، أو حاكم عليه أو وارد أو مخصص، أو موجب للانصراف أو غير ذلك، فتأمل[١].

وهذا المعنى وإن صح في حد ذاته لكنه بعيد عن ظاهر المراد من المعاريض، خاصة في هذه الرواية الصريحة في جودة الدراية لا كثرة الرواية، والظاهرة في فهم مغزى الكلام ووجهه أو وجوهه.

ثم قال: «وعَرُوضُ الكلام: فَحواهُ ومعناه»[٢]، والفحوى هو لحن الكلام ومغزاه ومحتواه ومضمونه، وهذا المعنى أعم من التورية.

وقال: «هذه المسألة عَرُوضُ هذه أي نظيرُها»[٣]، وهذا المعنى يطابق الإطلاق الأخص للمعاريض، فإنّ المعنى المقارِن الواقع في عرض المعنى الحقيقي هو نظير للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، غاية الأمر أنّه انتقل منه إليه.

وقال أيضاً: «عُرْضُ الشيء: وسَطُه وناحِيتُه. وقيل: نفسه»[٤]، وعلى الأخير فالمراد بفقه المعاريض أنْ يفهم نفس كلام الإمام وحقيقته، لا ما يتوهمه منه أو بعض أبعاده وتجلياته فقط، وهذا وإن صح في نفسه لكنه بعيد عن المراد ظاهراً[٥].

---

(١) إذ قد يضعّفه قوله عليه السلام بعد ذلك (وان الكلمة...) فتأمل؛ إذ ذلك لو كان العطف تفسيرياً دون ما لو كان تأسيسياً، كما هو الأصل فيه، أي: عطف المباين على المباين، فتأمل. ويؤكد التأمل مطلع الحديث (حديث تدريه...) فتدبر.

(٢) لسان العرب ٧: ١٧٦، مادة (عرض).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) نعم، ينطبق على أحد أقسام المعاريض (لو ستر بالظاهر الظاهر) فتأمل.

وقال: «والعُرْضِيَّةُ: الذَّلولُ الوسطِ الصعْبُ التصرف. وناقة عُرْضِيَّة: لم تَذلّ كل الذُّلّ ... قال شمر: العَرُوضُ العُرْضِيَّةُ من الإبل الصَّعْبة الرأسِ الذلولُ وسَطُها التي يُحْمَلُ عليها ثم تُساقُ وسط الإبل المحمَّلة، وإن ركبها رجل مضت به قُدُماً ولا تَصَرُّفَ لراكبها»[1].

وعلى هذا فإنّ المراد من معاريض كلامهم الكلمات السهلة الممتنعة، أي: التي يسهل فهمها في بادئ النظر لكنها تصعب عند التدبر في مطاويها وأعماقها ودلالاتها.

فمثلاً: قوله عليه السلام: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[2] فإنّه واضح بظاهره، لكنه عند التدبر فيه تظهر أبعاد وجوانب تصعب على الباحث إلا بعد التدبر والتأمل والتعمق الشديد؛ مثل: هل أنّ (لا) نهي أو نفي؟ وهل هي نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، أو نفي الضرر غير المتدارك، أو نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر غير ذلك على الأقوال الخمسة[3] في (لا ضرر) ومثل: هل أنّ (لا ضرر) نافية للحكم أو مثبتة له أيضاً؟ وهل هي رخصة أم عزيمة؟ إلى غير ذلك من مباحثها الكثيرة.

وقال في لسان العرب: «وعارضه في السير: سار حياله وحذاه»[4].

وقد سبق نظيره، وهو مناظر للإطلاق الأخص للمعاريض، فإنّها معانٍ تحاذي المعنى الموضوع له وهي بحياله، وليست موضوعاً له ولا مستعملاً فيه، وهي تفهم

---

(١) لسان العرب ٧: ١٧٩، مادة (عرض).

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ح ١٠، عوالي اللئالي ١: ٢٢٠، ح ٩٣.

(٣) انظر: القواعد الفقهية، للسيد البجنوردي ١: ٢١٥، فرائد الأصول ٢: ٤٦٠، كفاية الأصول: ٣٨١، مقالات الأصول ٢: ٣١٢.

(٤) لسان العرب ٧: ١٨٢.

بالانتقال لا الاستعمال.

وقال أيضاً: «وعرّض لي بالشيء لم يبينّه»[١] وهذا أعم من المعاني الطولية والعرضية، ومن الموازي والبطن، فهو أعم من التورية.

وعلى هذا فمعاريض كلامنا هو غير المبينات من كلامنا، لكن هل يراد به اللازم غير البيّن، أو الأعم منه ومن البيّن بالمعنى الأعم، بعد وضوح عدم إرادة البين بالمعنى الأخص؟ سيأتي بيان ذلك.

قال في اللسان: «والمَعاريضُ من الكلام: ما عُرِّضَ به ولم يُصَرَّح. وأغْراضُ الكلامِ ومَعارِضُه: كلام يُشبه بعضه بعضاً في المعاني، كالرجل تسأله: هل رأيت فلاناً؟ فيكره أن يكذب وقد رآه فيقول: إنَّ فلاناً لَيُرَى»[٢].

وقوله: «يشبه بعضه بعضاً» أعم من أن يكون هناك تلازم ولزومٌ وتعليلٌ، ومن أن لا يكون، بل يكون أحد المعنيين مشابهاً للآخر فقط، فينطبق الأخير على المعنى الأخص، وينطبقان معاً على المعنى الأعم.

وبعبارة أخرى: شَبَهُ بعضِ الكلام ببعضه الآخر في المعاني قد يكون معللاً ولجامع، وقد لا يكون، بل قد لا يصح، ففي الرواية السابقة صح القول: «ويعني لا تتخذوا إمامين اثنين إنما هو إمام واحد» جرياً على منوال ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين...﴾ لكن لم يصح (ولا تتخذوا شريكين اثنين في العمل أو لا تتخذوا زوجتين)!

ثم قال: «المعاريض: التورية بالشيء عن الشيء»[٣] فالمعاريض على هذا

---

(١) لسان العرب ٧: ١٨٢.

(٢) لسان العرب ٧: ١٨٣.

(٣) لسان العرب ٧: ١٨٣.

مساوية للتورية، لكن قد يقال: إنّ نسبة التورية مع المعاريض هي العموم والخصوص من وجه، وأمّا من حيث المفهوم فهما متباينان عرفاً. والظاهر وجود إطلاقات لها، والأظهر منها اثنان على أحدهما أعم، وعلى الآخر مباين، ويحتمل أن تكون التورية أعم، فتأمل.

ثم قال: «التعريض قد يكون بضرب الأمثال وذكر الألغاز في جملة المقال، وفي الحديث: أنه قال لعَديّ بن حاتم: إن وسادك لعَرِيضٌ، وفي رواية: إنك لعَرِيضُ القفا، كنى بالوساد عن النوم؛ لأنّ النائم يَتَوسَّدُ، أي: إنّ نومك لطويل كثير»[1].

فهل يراد بالمعاريض الألغاز، أي: ما جرى من كلامهم مجرى الألغاز؛ وذلك كما في الحروف المقطعة، وما يعتمد على أبجد الكلمات وأعدادها؟ ذلك مستعبد وإن احتمل أن يكون مشمولاً.

وقال: «والعَرُوضُ: عَرُوضُ الشعر وهي فواصل أنصاف الشعر، وهو آخر النصف الأول من البيت، أُنثى، وكذلك عَرُوض الجبل، وربما ذُكِّرت، والجمع أعارِيضُ على غير قياس، حكاه سيبويه، وسمي عَرُوضاً لأنّ الشعر يُعْرَضُ عليه، فالنصف الأول عَروضٌ؛ لأنّ الثاني يُبنى على الأول والنصف الأخير الشطر، قال: ومنهم من يجعل العَروضَ طرائق الشعْر وعَمُوده مثل الطويل يقول: هو عَرُوضٌ واحد، واختلاف قوافيه يسمى ضُرُوباً»[2].

وعليه فالمراد بمعاريض كلامهم ما يُعرض كلامهم عليه، أي: مبادئ الاستنباط، أي: القواعد الأصولية والقواعد الفقهية والقواعد الدرائية والبلاغية المستفادة من كلامهم، والتي تعد المرجع في الفقه.

---

(١) لسان العرب ٧: ١٨٣.

(٢) لسان العرب ٧: ١٨٤.




الفصل الثاني

أقسام التورية والمعاريض




أقسام التورية والمعاريض:

للتورية ـ وكذا المعاريض في الجملة ـ تقسيمات عديدة ومنها:

القسم الأول: أن لا يراد ظاهرها

بل يراد ما وراءه في التورية، وما بعرضه في المعاريض، وهذه هي التورية المعهودة، بل المتوهم أنها هي ولا قسم آخر، وكذا المتوهم في المعاريض، ومن هذا القسم التورية المجردة والموشحة، كما سيأتي.

القسم الثاني: أن يريد الظاهر موهماً إرادة غيره[1]

القسم الثالث: أن يريد الظاهر لوهم السامع غيره

بأنْ يراد ظاهرها دون ما وراءه أو ما بعرضه، لكن للحاظه توهم السامع أنّه أراد ما وراءه أو إيهامه له، فقد ورّى بالظاهر عن الباطن ـ أي: عن الموازي ـ أي: جعل الظاهر وراء الباطن المتوهم محتجباً به.

أمثلة التورية والمعاريض:

ولنذكر لذلك أمثلة:

المثال الأول: تصريح أبي ذر بمكان اختفاء النبي صلى الله عليه وآله

ويوضحه ما روي[2] أنّ أبا ذر إذ أراد تخليص النبي صلى الله عليه وآله من طوقٍ فرضه المشركون لقتله، فوضعه في ما يشبه الكيس وحمله على ظهره، ومرّ به على نقطة

---

(١) وهذا خاص بالتورية كلاحقه.

(٢) وليس المهم سند الحديث، إذ المقصود تصوير الصورة الثانية بما هو عرفي وعقلاني.

تفتيش الكفار، وعند ما سأله الكفار ماذا تحمل يا أبا ذر؟ قال: احمل رسول الله صلى الله عليه وآله فتوهموه مازحاً، وأنّه يحمل بضاعةً ما، فمازحهم بأنّه يحمله صلى الله عليه وآله فقد أراد أبو ذر الظاهر وورّى به عنه! أي: ورّى عن الظاهر بما تبادر إلى ذهنهم من أنّ الظاهر غير مراد له بالإرادة الجدية، فحفظ الظاهر بالظاهر؛ إذ أوهمهم بالظاهر أنّ غير الظاهر هو المراد وهو الواقع!

المثال الثاني: أمر الإمام عليه السلام حمران بالكون مع العامة

ومنه أيضاً: عن ابن أبي بكير، عن زرارة عن حمران قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في كتاب علي عليه السلام: «**إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم**، قال زرارة: قلت له: هذا ما لا يكون، اتقاك، عدو الله اقتدي به!! قال حمران: كيف اتقاني وأنا لم أسأله هو الذي ابتداني، وقال في كتاب علي عليه السلام: إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم كيف يكون في هذا منه تقية؟! قال: قلت: قد اتقاك، وهذا ما لا يجوز، حتى قضى أنا اجتمعنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له حمران: أصلحك الله، حدثت هذا الحديث الذي حدثتني به أن في كتاب علي عليه السلام: إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم، فقال: هذا لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصلي معه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **في كتاب علي عليه السلام: إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم، ولا تقومن من مقعدك حتى تصلي ركعتين أخريين**، قلت: فأكون قد صليت أربعاً لنفسي لم اقتد به؟ فقال: **نعم**، قال: فسكت وسكت صاحبي ورضينا»[1].

فقد أراد الإمام ظاهر (معهم) والمعية غير الاقتداء بهم، ولو أراد الاقتداء بهم لقال: (فصلّوا بصلاتهم أو مقتدين بهم) لا (صلوا معهم) فإنّ مَن يصلي مع القوم غير

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٨، ح ٨، جامع أحاديث الشيعة ٦: ٧٧، ح ١.

ناوٍ للجماعة يصدق عليه بالحمل الشائع أنّه صلى معهم، لكنه لا يصدق عليه أنّه صلّى مقتدياً بهم، لكنه عليه السلام إذ قصد ظاهره حجبه بذلك عن فهم حمران في البداية له؛ إذ توهم إرادة المعنى الآخر البعيد، وهو (صلِّ بصلاتهم) ثم لما الْفَتَهُ في الشطر الثاني من الحديث التفت: «فقلت: قد صليت أربعاً لنفسي لم اقتدِ به ...!».

ثمّ إنَّه لو نوقش في كون هذه الرواية مثالاً لهذا القسم الثاني بدعوى أنّ (معهم) أعم من القسمين، فكلاهما ظاهر، فلم يورّ بالظاهر عن غيره، فتأمل[1]، فنقول: إنّ المهم هو أن المراد مصداقُ نوعٍ من الإضمار فالإظهار وإن اعتبرناه من القسم الأول من التورية أو من المعاريض.

الحكمة في فصل القرائن عن الكلام:

وأما الحكمة في ذلك فمن وجوهها (التعليم)[2] ـ وقد ذكرنا في مباحث (مبادئ الاستنباط)[3] الفرق بين مقام التعليم ومقام الفتيا بالتفصيل، فلا حاجة للإعادة إلا التنبيه على مصداقية المصداق ههنا ـ فإن الإمام عليه السلام ـ حسب المستظهر ـ يريد بالشطر الأول والثاني من كلامه تعليم الأصحاب على أنهم عليهم السلام كثيراً ما يذكرون ذا القرينة ولا يذكرون القرينة، أي: إنهم كثيراً ما يفصلون القرينة عن ذيها ولايذكرونها إلا بعد السؤال أو بعد فترة، مثل: ذكرهم العام والمطلق ثم الخاص أو المقيد بقرينة منفصلة؛ وذلك كي يتعوّد الأصحاب على الفحص عن القرائن، ولا يعتمدوا على كلام سمعوه من الإمام عليه السلام، ويبنون عليه دون أن يجمعوه مع سائر كلماته وكلمات الأئمة السابقين،

---

(١) إذ ظاهر (مع) صرف المعية، وأما الأكثر فبحاجة إلى دليل، ثم إنه على فرضه قد ورِّي بالظاهر عن الظاهر الآخر، فهو قسم جديد، لكن الأظهر أنه ورِّي بالأظهر عن الظاهر!

(٢) وسنذكر لاحقاً وجوهاً أُخرى بإذن الله تعالى.

(٣) أنظر: كتاب (مبادئ الاستنباط) للسيد المحاضر.

ودون أن يتأكدوا من عدم إلحاق أمرٍ به يخصصه أو يقيده، أو يحمل على إحدى البطون أو المجاز.

ولعل من أسباب هذه الحكمة ـ أي حكمة الحكمة ـ إضافةً للتقية التي كثيراً ما توجب الفصل، أنّهم علموا بتقطيع الأحاديث اللاحق، وباختفاء القرائن المتصلة الحالية والمقالية على الفقهاء في الأعصار اللاحقة، فدربوا الفقهاء على الفحص والتنقيب، وألفتوهم إلى ذلك بذلك[١].

ثمّ إنَّه يحتمل كون ما في كتاب عليعليه السلام من باب القضية الخارجية، لكن قد يبعده أنّ ما في كتاب عليعليه السلام كان مكتوماً ولا يزال مخفياً عن الناس، والخارجية هي بلحاظ ظروف شخص المكلف الخاص، كما يبعده قراءة الإمام الصادقعليه السلام للرواية؛ إذ ظاهرها أنها كانت بنحو الحقيقية، ولذ عمّت وسرت، فتأمل.

القسم الرابع[٢]: أن يريد الظاهر والباطن معاً

أن يريدهما معاً، فيكون قد ورّى بالظاهر عن إرادة الباطن من غير نفي إرادة الظاهر، عكس القسم الأول حيث نُفِي فيه .

وبذلك يمكن أن يفسر[٣] قوله عليه السلام: القرآن نزل على سبعة أحرف، فقد قال في الخصال: حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن محمد بن يحيى الصيرفي،

---

(١) وهذا هو المصطلح عليه في العلم الحديث بنظام (المحاكاة للواقع) وهو من أهم السبل التعليمية، ومن أهم الأساليب العلمية.

(٢) من أقسام التورية.

(٣) وهناك تفسيرات واحتمالات أخرى ذكرناها في موضع آخر.

عن حماد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الأحاديث تختلف عنكم، فقال: «إن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثم قال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[١]»[٢].

معنى قوله عليه السلام: نزل القرآن على سبعة أحرف

ولتوضيح كلام الإمام عليه السلام وكبرى البحث لا بد من ذكر أمرين:

الأمر الأول: بيان المراد من الحرف

إنّ (الحرف) يراد به الطرف والجانب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾[٣]، وحالة[٤] كحالة الصحة دون المرض والعكس[٥]، كحالة الفقر أو الغنى أو الضعف أو القوة.. وهكذا؛ ولذا قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ

---

(١) سورة ص: ٣٩.

(٢) الخصال: ٣٥٤، ح ٤٣، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٥، ح ٨ تفسير العياشي ١: ١٢، ح ١١.

(٣) سورة الحج: ١١.

(٤) قال الشيخ الطوسي في التبيان ٧: ٢٩٦: «والحرف والطرف والجانب نظائر، والحرف منتهى الجسم، ومنه الانحراف الانعدال إلى الجانب، وقلم محرف قد عدل بقطعته عن الاستواء إلى جانب، وتحريف القول هو العدول به عن جهة الاستواء، فالحرف معتدل إلى الجانب عن الوسط. وقال مجاهد: معنى على حرف شك، وقال الحسن: يعبد الله على حرف يعني المنافق يعبده بلسانه دون قلبه، وقيل: على حرف الطريقة لا يدخل فيها على تمكين».

وقال السيد الوالد رحمه الله في تبيين القرآن ٢: ٢٥٣: «على حرف: طرف من الدين لا على كل الأوجه والتقلبات».

(٥) فإنّ البعض تقيٌّ في حالة الفقر فإذا اغتنى بطر، والبعض بالعكس إذا افتقر كفر.

بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ...﴾[١].

فالمراد بـ (نزل القرآن على سبعة أحرف) أي: على سبعة أنحاء وأطراف وجهات ووجوه من غير تنافٍ بينها؛ إذ قد يكون للكلمة أو الجملة جهات وأطراف وأبعاد متعددة لا يلتفت إليها إلا الفطن الذكي، وعلى حساب درجات فطنته[٢]، وكذلك كلامهم عليهم السلام. وهذا بناءً على أعمية (الأحرف) من الجهات العرضية والطولية[٣]، وإلا لكان من المعاريض خاصة[٤].

وتقريب ذلك إلى الذهن يظهر بالتدبر في كلام الإمام الجواد عليه السلام عندما سأله يحيى بن أكثم فقال: أتأذن لي جعلت فداك في مسألة؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: سل إن شئت. قال يحيى: ما تقول جعلت فداك في محرم قتل صيداً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: قتله في حل أو حرم؟ عالماً كان المحرم أو جاهلاً؟ قتله عمداً أو خطأ؟ حراً كان المحرم أو عبداً؟ صغيراً كان أو كبيراً؟ مبتدئاً بالقتل أو معيداً؟ من ذوات الطير كان الصيد أم من غيرها؟ من صغار الصيد أم من كبارها؟ مصراً على ما فعل أو نادماً؟ في الليل كان قتله للصيد أم في النهار؟ محرماً كان بالعمرة إذ قتله أو بالحج كان محرما؟[٥].

فإن كل حالة من هذه الحالات هي حرف وطرف ووجه، والإجابة عنه تختلف عن الإجابة على الحالات الأخرى، لكنها جميعاً صحيحة، ووجه كونه

---

(١) سورة الحج: ١١.

(٢) هذا في حدود القدرة البشرية، لكن معاني القرآن لا متناهية لا يحيط بها إلا الله تعالى والراسخون في العلم، والمراد اللامتناهي اللايقفي لا اللامتناهي المطلق، فإنّه الله تعالى فقط.

(٣) والباطن بالنسبة للظاهر من الجهات الطولية.

(٤) أي: لو اختصت (الحرف) بالجهات العرضية، فتأمل.

(٥) انظر: وسائل الشيعة ١٣: ١٤، ح١، دلائل الإمامة: ٣٩١، الإرشاد ٢: ٢٨٣.

تقريباً: أن هذه جهات عرضية[١]، والكلام في الجهات الطولية.

الأمر الثاني: وجه اشتراك المعاريض مع المشترك اللفظي ووجه الافتراق

إنّ المعاريض والتورية والبطون تشترك مع المشترك اللفظي من وجه، وتفترق عنه من وجه.

أمّا ما به الاشتراك فهو أنّ المشترك اللفظي يدل ـ بالوضع التعييني أو التعيني ـ على أكثر من معنى، فالأفقه في اللغة[٢]: هو مَنْ يعرف معاني المشترك، وكلما عرف معاني أكثر من معانيه كان أعلم؛ وذلك كالعين ومعانيها السبعين. والكلام المورى به أو المراد به معراضه أيضاً يدل ـ بنحو آخر سيجيء ـ على أكثر من معنى[٣].

وأمّا وجه ما به الافتراق فهو أنّ دلالة المشترك اللفظي على الأكثر من المعنى هي بالوضع بأحد قسميه، لكن دلالة اللفظ على معاريضه ـ وكذا المورّى به عنه في بعض أقسامه ـ ليست بالوضع المعهود، بل بأحد أنحاء:

أ ـ السياق العام أو الخاص.

ب ـ أو القرائن الحالية.

---

(١) فإنه تشقيق في: حالات المكلف وحالات الصيد وأزمنته.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٤٢، وفيه: «فقه: الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون: لا يفقه ولا ينقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه، وأفقهتك الشيء إذا بينته لك».

(٣) إذ يدل على الموضوع له بالإرادة الاستعمالية، ويدل على المعراض بالقرائن الحالية أو شبهها المفيدة للانتقال، فيفيد بها الإرادة الجدية، كما يدل على المورى عنه بالقرينة، ويدل على ما هو ظاهره بالوضع والاستعمالية.

جـ ـ الخلفيات الذهنية والتراكم المعرفي لدى المتكلم والسامع.

د ـ أن يكون بوضع غير معهود في اللغة اختص الله بمعرفته ـ عبر الإلهام وغيره ـ أنبياءه وأوصياءهم عليهم السلام[١].

هـ ـ يكون بالحدس، وحدس الألمعي يقين، وقد يكون بالإلهام لبعض الناس في بعض الموارد. نعم، قد يستعمل المشترك اللفظي في التورية أو المعاريض، فتدبر. كما قد يستعمل الظاهر في التورية كما سبق، فتأمل.

من وجوه كون القرآن الكريم تبياناً لكل شيء:

ولعل دلالة القرآن على كل شيء وكونه تبياناً لكل شيء هو بمجموع هذه الوجوه[٢]، بأن يكون البارئ تعالى قد أراد من الآية الواحدة، بل الكلمة الواحدة، بل الحرف الواحد، الكثير أو ما لا يعد ولا يحصى[٣] من المعاني العرضية والطولية[٤]، وذلك إمّا بوضعه الكلمة لكل تلك المعاني لكن بوضع غيبي لم يصل إلينا، أو لا بوضعٍ، بل بإلهام مباشر من غير توسط الوضع، أو غير ذلك، فإنه لا يعقل كون القرآن الكريم تبياناً لكل شيء بحسب الأوضاع اللغوية والصرفية المعهودة؛ إذ لابد عليها أن يكون الكتاب بمئات الألوف من المجلدات، بل بما لا يعد ولا يحصى من المجلدات كي يحيط بكل شيء ويبينه، بل ومع ذلك لا يحيط بكل شيء قال الله تعالى عزّ وجل: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبل أنْ تَنْفَدَ

---

(١) لكنه على هذا من الاشتراك ـ وإن كان غير المعهود ـ أو النقل.

(٢) لإحاطتهم عليهم السلام بقرائن خفيت علينا، ولمخزون علمهم الذي يكفي معه أن يكون كل حرف من الكتاب مشيراً أو محفزاً.

(٣) وقد تبلغ المليارات أو الترليونات أو أكثر من ذلك.

(٤) العرضية: هي التي تدل عليها المعاريض، والطولية: هي المقصودة بالتورية، على ما ذهبنا إليه.

كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[١].

ويدل على إحاطة الكتاب بكل شيء، وأنهم عليهم السلام يعلمون ذلك، الآيات والروايات الكثيرة، ومنها: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[٢]، و﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٣]، وسورة القدر وغيرها.

فعن عبد الأعلى مولى آل سام قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: «والله إني لأعلم كتاب الله من أوله إلى آخره، كأنه في كفي، فيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر ما كان وخبر ما هو كائن، قال الله عز وجل: فيه تبيان كل شيء[٤]»[٥].

وعن الصادق أيضاً قال: «كتاب اللّه فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وفصل ما بينكم ونحن نعلمه»[٦].

وسئل الإمام الباقر عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[٧]. قال: «إيانا عنى، وعليٌّ أولنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبي صلى الله عليه وآله»[٨].

---

(١) سورة الكهف: ١٠٩.

(٢) سورة الرعد: ٤٣.

(٣) سورة النساء: ٨٣.

(٤) ورد في سورة النحل: ٨٩: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾.

(٥) الكافي ١: ٢٢٩، ح٤.

(٦) الكافي ١: ٦١، ح٩.

(٧) سورة الرعد: ٤٣.

(٨) الكافي ١: ٢٢٩، ح٦.

وخاصة مع قوله تعالى ﴿وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[(١)]، فكيف يكون ذلك لولا أحد الوجوه السابقة أو مجموعها؟

والحاصل: إن كلماتهم مثل القرآن الكريم، لها بطون ولبطونها بطون وهكذا، كما لها معاريض لا تحصى كثرة، وليس المرجع فيها إلا الرسول وأهل بيته؛ إذ هذا علم اختصه الله تعالى به، وليس مما أُعطي للبشر.

في الاستنباط يلزم الفحص عن روايات التأويل كروايات التفسير:

وعليه: فلابدّ قبل الحكم والاستنباط والاجتهاد من الفحص عن كافة المخصصات والمقيدات، وعن كافة القرائن المتصلة والمنفصلة، والروايات التي ترتبط بالتفسير والتأويل، والظاهر والباطن، والتصريح والتلميح والتلويح، والمعاريض والتوريات وشبهها، ثم البناء على ما استنبط بعدها[(٢)].

لا يقال: لم يصلنا الكثير من الروايات التي تفيد التأويل، أو المراد المورّى عنه، أو المكنى عنه، أو الذي كان في عرض الكلام ومعاريضه.

إذ يقال: إن ذلك غير مسقط للباقي عن الحجية وصحة الاحتجاج، كما لم يسقط عدمُ وصول الكثير من الروايات عن الحجج الظاهرية إلينا الباقي عن

---

(١) سورة الأنعام: ٥٩، وانظر: تفسير نور الثقلين ١: ٧٢٣، وفيه: عن أبي عبد الله عليه السلام حديث طويل: «**وقال لصاحبكم أمير المؤمنين** عليه السلام: ﴿**قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾، **وقال الله عز وجل**: ﴿**وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾، **وعلم هذا الكتاب عنده**».

(٢) فاللازم في التفسير مثلاً: إضافة إلى مراجعة مثل التبيان للشيخ الطوسي، مراجعة مثل البرهان للبحراني أيضاً.

الحجية[1].

القسم الخامس[2]: أن يجمل الظاهر لحكمة

ومن أقسام التورية، وكذا المعاريض، أن يُجمل الظاهر لحكمة.

ومن مصاديق ذلك ـ على بعض الاحتمالات الآتية ـ قول الإمام علي الهادي عليه السلام: «**خذ بقول أبي عبد الله**» في صحيحة على بن مهزيار: «قال: قرأت في كتاب كتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام[3]: جعلت فداك، روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله في الخمر يصيب الثوب والرجل أنهما قالا: لا بأس بأن يصلي فيه إنما حرم شربها.

وروى غير زرارة عن أبي عبد الله، أنّه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ـ يعني المسكر[4] ـ فاغسله إن عرفت موضعه وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله[5]، فإن صليت فيه فاعد صلاتك، فاعلْمني ما آخذ به، فوقع بخطه وقرأته: **خذ بقول أبي**

---

(١) فقد ضاع العديد من الأصول الأربعمائة، كما ضاع كتاب (مدينة العلم) للشيخ الصدوق وغيره، ومع ذلك فباب العلم لم ينسد لوفاء الباقي بما يحتاج إليه مما يتوقف عليه التكليف بالعمل أو العلم، أو على الأقل لا يعلم أن ما ضاع يتضمن ما يغير المعنى، أو يكون قرينة على عدم تطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية؛ إذ لعله مؤكد، أو في دوائر أخرى، فتدبر والله العالم.

(٢) من أقسام التورية والمعاريض، وقد تقدمت أربعة أقسام، فراجع.

(٣) وهو الإمام علي الهادي عليه السلام.

(٤) لأن النبيذ على قسمين : مسكر وهو المعروف، وغير مسكر وهو أنهم كانوا ينبذون تمرات قليلة في بئر الماء، فكان يؤثر قليلاً جداً في تقليل ملوحته أو مجاجته.

(٥) لأنه من الشبهة المحصورة، وكل الأطراف محل الابتلاء؛ إذ إنه يصلي في الثوب.

بد الله»[١].

لاحتمالات في قوله عليه السلام : خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام

فإنّ قوله عليه السلام: «خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام» مجمل؛ لأنّ كلا القولين قد رويا ن أبي عبد الله، وكلاهما نقله ابن مهزيار للإمام، والمحتملات في معنى كلام لإمام عليه السلام أو وجهه هي تسعة:

لاحتمال الأول: الإجمال المستقر لحكمة

أن يكون الإمام قد تعمد الإجمال، لجهة من الجهات، وعليه فلا تدلّ الرواية لى الحكم الواقعي ولا الظاهري[٢]، فقد ورّى بالمجمل عن مراده فمراده عليه السلام مبهم لا طريق لنا إليه.

لاحتمال الثاني: الإجمال تقيةً لكن بما يستبطن الحكم الواقعي

أن يكون قد تعمد الإجمال، للتقية، وقد أوضح بإجماله وجود التقية، كما وضح أن الحُكْم هو القول الأول وهو الطهارة.

بيان ذلك: إن ما يكاد يقرب من إجماع المخالفين هو على نجاسة الخمر، ذا كان الإمام عليه السلام يرى طهارة الخمر ولم يمكن التصريح بذلك تقية[٣]، فالطريق لذي يلتفت إليه الفطِن هو أن يقول: خذ بقول أبي عبد الله، مع أن كليهما قول لأبي بد الله، لكن الثاني ـ وهو النجاسة ـ موافق للعامة فلا خوف في أن يقوله الإمام عليه السلام و كان هو رأيه لصرّح به، لكنه حيث ارتأى الأول اضطر لعدم التصريح به،

---

١) الاستبصار ١: ١٩٠، ح ١٠.

٢) وهو التخيير.

٣) كي لا يشنِّعوا عليه.

والإشارة إليه بالمجمل في ظاهره، والمبين بعد التدبر، بعد لحاظ ما ذكر من وضوح أن إجماله للتقية، ولا تقية إلا لو كان رأيه القول الأول.

الاحتمال الثالث: عدول الإمام عليه السلام إلى بيان الحكم الأصولي

أن يريد الإمام عليه السلام إفادة القاعدة الكلية لدى تعارض الخبرين وهي التخيير؛ فإن الأصل لدى التعارض لو قيل بأنه التساقط إلا أن الأدلة الخاصة مثل: «**إذن فتخير**»[1] دلت على أن الأصل الثانوي هو التخيير، وتكون هذه الرواية من أدلة التخيير؛ إذ قال (خذ بقول أبي عبد الله) وحيث كان كلاهما قول أبي عبد الله دلّ على التخيير؛ إذ لو أخذ بأي منهما كان أخذاً بقول أبي عبد الله عليه السلام، عكس ما لو قال: خذ بقول أبي جعفر عليه السلام.

والحاصل: إن الإمام عليه السلام أعرض عن الجواب عن الحكم الفقهي الخاص إلى ذكر الحكم الأصولي العام لدى التعارض؛ وذلك كما لو تعارضت فتويا الفقيهين المتساويين في الأعلمية، فقال أحدهما بمحرِّمية العشر رضعات، والآخر بمحرِّمية

---

(١) انظر: عوالي اللئالي ٤: ١٣٣، وفيه: وروى العلامة (قدست نفسه) مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: «سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: **يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر**، فقلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: **خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك**، فقلت: أنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: **انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم**، فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: **إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط**، فقلت: إنهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: **إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر**».

الخمس عشرة رضعة، فإن العامي مخير ابتداءً، أو ابتداءً واستمراراً في العمل بقول أيهما شاء، على الخلاف، وكذا لو قال احدهما في الكر أنه سبع وعشرون شبراً، والآخر أنه اثنان وأربعون شبراً وثمانية على سبعة من الشبر وهكذا[١].

الاحتمال الرابع: ظهور كلام الإمام عليه السلام في إرادة ما انفرد به الإمام الصادق عليه السلام

أن يكون مراد الإمام عليه السلام القول الثاني وهو النجاسة؛ لظهور (خذ بقول أبي عبد الله) في ما تفرد به أبو عبد الله عليه السلام؛ إذ القول الأول قد ذكره أبو عبد الله والباقر عليهما السلام فما يطلق عليه بقول مطلق أنه قول أبي عبد الله هو الثاني، ولعله الأظهر بلحاظ الكلام نفسه.

الاحتمال الخامس: كونه الأحدث

كما أنّ من وجوه قوله عليه السلام: (خذ بقول أبي عبد الله) أنه الأحدث فوجب الأخذ به.

وفيه: إن كلا القولين لأبي عبد الله، ولا يعلم أيهما المتأخر صدوراً عنه، ومطابقة أحد القولين لقول الإمام الباقر عليه السلام لا يدل على أنه الأحدث صدوراً من الإمام الصادق عليه السلام.

الاحتمال السادس: كونه من خطأ النُسّاخ

ومن الوجوه: احتمال خطأ النُسّاخ في الشق الأول، أي: إن الصحيح هو (روى زرارة عن أبي جعفر في الخمر ...) وأنه أُضيف خطأً (وأبي عبد الله).

وفيه: إن الأصل صحة المنقول والمكتوب والاعتماد عليه، إلا لو أحرز عدمه، ووجود القولين عقلائي محتمل، ويؤكد صحة المكتوب ما جاء بعده من (أنهما قالا).

---

(١) ويمكن أن تعدّ الآية الشريفة من قبيل القسم الثالث، أي: أن يريد الظاهر والباطن معاً، فتدبر.

الاحتمال السابع: القضية شخصية

ومن الوجوه: إن القضية شخصية بقرينة (خذ).

وفيه: إنّ الأصل في القضايا كونها قضايا حقيقية لا شخصية ولا خارجية.

الاحتمال الثامن: لأجل إلقاء الاختلاف

ومن الوجوه: إن مرجع ذلك إلى إلقاء الاختلاف لحِكَمِه العديدة؛ إذ يقول عليه السلام: (أنا خالفت بينهم) وقد يدرج هذا في الوجه الأول.

الاحتمال التاسع: حمل (اغسله) على الإرشاد

ومن الوجوه حمل (اغسله) على الإرشاد للأفضل، وكذا (فاعد)، أو على الاستحباب لكونهما ظاهرين، وكون (لا بأس) نصاً، وقوله عليه السلام: (خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام) يشملهما؛ إذ كلاهما قول أبي عبد الله، فله أن يغسل ويعيد وهو المستحب أو الأفضل وله أن يترك؛ إذ لا وجوب، فتأمل.

وليس المقام مقام المحاكمة بين هذه الاحتمالات؛ إذ البحث معقود لبيان أقسام التورية ووجوهها، وإنها من مبادئ الاستنباط، ومدخليتها في أصل الاجتهاد أو إطلاقه أو الأعلمية.

تحقيق الكلام في قوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾

ويمكن أن نذكر مثالاً آخر للتورية عن الظاهر بالظاهر، وهو القسم الثاني الآنف[1]، وهو ما رواه في الكافي عن سعد الخفاف، وأنه سأل الإمام الباقر عليه السلام، في حديث طويل: «...وهل يتكلم القرآن؟ فتبسم ثم قال: **رحم الله الضعفاء من شيعتنا إنهم أهل تسليم، ثم قال: نعم يا سعد، والصلاة تتكلم ولها صورة وخلق تأمر**

---

(١) لا يخفى أن المثالين من الأقل والأكثر، ومورد السؤال في الرواية من المتباينين.

وتنهى، قال سعد: فتغير لوني وقلت هذا شيء لا أستطيع أن أتكلم به في الناس، فقال أبو جعفر: وهل الناس إلا شيعتنا، فمن لم يعرف الصلاة فقد أنكر حقنا، ثم قال: ياسعد، أسمعك كلام القرآن؟ قال سعد: فقلت: بلى ... فقال: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[1]، فالنهي كلام والفحشاء والمنكر رجال، ونحن ذكر الله ونحن أكبر»[2].

فإن الظاهر لدى الناس هو أنّ (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) مجاز؛ إذ النهي عبارة عن الزجر البالغ الأكيد الصادر عن العاقل، وكذا الأمر هو الطلب الأكيد من العاقل، لا من غير العاقل، ألا ترى أنّ الحائط لو حال بينك وبين المرور لا يقال إنه نهاك، بل يقال منعك، وما ذلك، إلا لأنه غير عاقل، وكذا الصلاة فإنها ليست عاقلة، فليس المراد من النهي على حقيقته، بل المراد من النهي المعنى المجازي، أي: إنها تقتضي امتناع المصلي عن الفحشاء والمنكر، أي إنها من العلل المعدّة.

لكن الإمام عليه السلام أوضح أن الظاهر هو المراد، وأن الصلاة حقيقة تنهى عن الفحشاء، وأنها موجود عاقل له صورة وخلق وكلام، فالظاهر الذي يتوهم الناس أنه غير مراد أوضح الإمام أنه هو المراد، وحيث أُلقي هذا الكلام ـ **﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى...﴾** ـ إلى الناس أُريد ظاهره، مع أنّ المخاطب يتوهم إرادة معناه المجازي، فقد ستر بالظاهر الظاهر.

والحاصل: إن المحتمل في (الصلاة تنهى) أمران: أولهما: النهي التشريعي، والآخر: النهي التكويني، والنهي التكويني يراد به الاقتضاء، أي: إن الصلاة بطبعها وبما تُوجده في المصلي من خشوع وخضوع، وبإيحائها وأمواجها وإشعاعاتها ـ مثلاً ـ

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٢) الكافي ٢: ٥٩٦ ـ ٥٩٨، ح ١.

تقتضي وتؤثر بنحو العلة المعدّة في الانتهاء عن المنكر، ومن الواضح أنّ هذا المعنى مجازي لـ (تنهى)؛ إذ إنّ (تقتضي الانتهاء) هو معنى مجازي لـ (تنهى) كما أنَّ إطلاق النهي على غير العاقل مجاز، فهو كإطلاق الأمر عليه، وأما النهي التشريعي فيعني زجرها المصلي عن المنكر، والزجر ـ كما سبق ـ هو طلب الترك، والطلب لا يصدر إلا من عاقل، لذلك حمل (تنهى) على النهي التكويني، وان كان مجازاً أيضاً[1].

وفيه: إن الأصل في النهي التشريعي، والتكويني مجاز لا يصار إليه إلا لدى تعذر التشريعي، والتشريعي صحيح صادق في (الصلاة) لأنها ـ حسب الرواية ـ موجود عاقل له لسان، فلا وجه للحمل على المجاز.

ومما يقرب ذلك إلى الأذهان مبحث تجسيم الأعمال، وما وصل إليه العلم الحديث من تحول المادة إلى طاقة، والطاقة إلى مادة، بل وما ارتآه عدد من العلماء من أن الطاقة هي مادة خفيفة، والمادة هي طاقة مكثفة، كما أشار إليه السيد الوالد رحمه الله أيضاً[2]، فالصلاة موجود عاقل يأمر وينهى، والأدلة على ذلك كثيرة، ليس هذا محل ذكرها، فلنكتفِ بالرواية السابقة وبهذا الموجز.

أقسام أخرى للتورية:

ثمّ إنَّ (التورية) و(التعريض) والمعاريض والتلويح وغيرها يمكن تقسيمها بتقسيم آخر، وقد توهم من زعم أنها قسم واحد.

قال في جواهر البلاغة: «التورية لغة: مصدر وريت الخبر تورية؛ إذا سترت الخبر وأظهرت غيره، واصطلاحاً هي: أن يذكر المتكلم لفظاً مفرداً له معنيان:

---

(١) ويبقى سؤال مرجح هذا المجاز على ذاك ووجهه.

(٢) انظر: الفقه، كتاب العقل، مخطوط.

أحدهما قريب غير مراد[1]، والآخر بعيد خفي هو المراد بقرينة، ولكنه ورّى عنه بالمعنى القريب، فيتوهم السامع لأول وهلة أنه مراد وليس كذلك»[2]، وهو إنما يريد المعنى البعيد بقرينة تشير إليه، ولا تظهره وتستره عن غير المتيقظ الفطن.

أقول: يرد عليه أن التورية المصطلحة على أقسام:

القسم الأول: التورية المجردة

وهي فيما لو لم يقم القرينة لا على المعنى القريب، ولا على المعنى البعيد، مثل: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾[3]، فإن (جرحتم)[4] بمعناه القريب هو الجرح، وبمعناه البعيد ما اكتسبتم، وبمعناه الأبعد: ما اجترحتموه من الذنوب، وبمعناه الأبعد الذنوب القلبية، كما في شؤون العقائد، ولم تذكر قرينة على أحد المعنيين الأولين، بل المعاني، فتأمل[5].

---

(١) ودلالة اللفظ عليه ظاهرة.

(٢) جواهر البلاغة: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٣) سورة الأنعام: ٦٠.

(٤) قال في التبيان٤: ١٥٧: «وقوله: ﴿ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾ أي: كسبتم». وقال في الكشاف٢: ٢٥: «﴿ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾ ما كسبتم من الآثام فيه».

وقال في مجمع البيان٤: ٧٢: «أي: ما كسبتم من الأعمال على التفصيل بالنهار على كثرته وكثرتكم، وفيه إشارة إلى رحمته حيث يعلم مخالفتهم إياه ثم لا يعاجلهم بعقوبة ولا يمنعهم فضله ورحمته».

(٥) لوجوه منها: أنه قد يقال: إن الجرح له أصلان: أحدهما الكسب، والآخر شق الجلد ـ كما ذهب إليه ابن فارس ـ فليس الأول بعيداً، فتأمل. انظر: معجم مقاييس اللغة ١: ٤٥١.

القسم الثاني: التورية الموشحة[١]

وهي التي ذكرت فيها قرينة على إرادة المعنى القريب مع أنه غير مرادف فكأنها اتشحت به، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[٢]، فإن المعنى القريب لليد هو الجارحة، والبعيد هو القوة، وقد اقترن بـ (بنيناها) وهي قرينة على إرادة المعنى القريب، مع أنه غير مراد.

القسم الثالث: التورية المبيّنة

وهي التي ذكرت فيها القرينة على إرادة المعنى البعيد المراد، كذكر لازمه، وذلك مثل الآية لو أُبدلت كلمة (بنيناها) بـ (قهرناها)[٣]، فإن القهر لازم القدرة لا الجارحة؛ إذ اليد ليست قاهرة بما هي هي، بل بواسطة القدرة[٤].

التورية بقصد الإخفاء أو الإفهام:

ثمّ إنَّ التورية ـ وكذا المعاريض ـ تنقسم إلى التورية بقصد أن لا يفهم السامع مراده الواقعي[٥]، والى التورية بقصد أن يفهمه الفطن اللبيب، وهذا على نوعين: فإما أن تكون بنحوٍ يمكن معه للسامع أن ينسب المراد الواقعي لقائله وينقله عنه أو لا.

قال الشاعر:

---

(١) وعبروا عنها بـ (المرشّحة) والأولى ما ذكرناه.

(٢) سورة الذاريات: ٤٧.

(٣) راجع: كتاب (فقه مستثنيات الكذب) .

(٤) وهناك قسم رابع: وهو التورية المهيأة وهي على قسمين ..

(٥) فإن كان في الطول وبطناً فتورية، وإن كان في العرض فمعاريض، بناء على أحد المبنيين فيهما.

ولقد لحنت لكم لكيما تعرفوا والله حن يعرفه ذوو الألباب[١]

واللحن هو الإمالة، ويقال للألحان ألحان لأنها تتضمن إمالةً في الصوت[٢].

وأشار الشاعر بـ (لكيما) إلى القسم الثاني[٣]، ولنا أن نبدلها بـ(لكيلا) لتفيد القسم الأول أيضاً، فيكون (واللحن يعرفه...) تعريضاً بهم على هذا ومدحاً لهم على القسم الثاني.

مثال للتورية بقصد الإخفاء:

ومن القسم الأول: ما نقل من قول إبراهيمعليه السلام للجبار عندما سأله عن زوجته فقال: إنها أختي[٤]، وأراد أخته في الدين.

وكذلك قول ذلك الفقيه عندما اضطروه ليبين عدد الخلفاء، وكان في تقية، فقال الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله أربعة أربعة أربعة[٥]، فقصد التأسيس، فهم إذن

---

(١) الزاهر في معاني كلمات الناس: ٢٢٧، شرح شافية ابن الحاجب ٤: ١٧٩، مجمع البحرين ٦: ٣٠٧.

(٢) انظر: العين ٣: ٢٢٩، الصحاح ٦: ٢١٩٣، لسان العرب ١٣: ٣٧٩.

(٣) إذ المراد: لكي تعرفوا و(ما) مصدرية أو كافّة.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٧: ٢٢٠، البيان في تفسير القرآن: ٥١، وفيه: «وفي الأصحاح الثاني عشر من التكوين: أن إبراهيم ادعى أمام فرعون أن سارة أخته وكتم أنها زوجته، فأخذها فرعون لجمالها، وصنع إلى إبراهيم خيراً بسببها، وصار له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال. وحين علم فرعون أن سارة كانت زوجة إبراهيم وليست أخته قال له: لماذا لم تخبرني أنها امرأتك؟ لماذا قلت: هي أختي حتى أخذتها لي لتكون زوجتي. ثم رد فرعون سارة إلى إبراهيم». لكن هذا من التحريف الواضح فلا يعتمد عليه أبداً.

(٥) انظر: شجرة طوبى ١: ٦٧، مواقف الشيعة ٣: ٢٥٨، وفيه: «حكي عن ابن الجوزي: أنه سئل وهو على المنبر وتحته جماعة من مماليك الخليفة وخاصته، وهم فريقان سنة وشيعة، فقيل له: من

←

اثنا عشر خليفة، لكنهم فهموا التأكيد وأنهم أربعة، وإنه أكّد ذلك مراراً، فقد ورّى بظهور التكرار في التأكيد حسب ما فهموه عن باطنه في التأسيس.

مثال للتورية بقصد الإفهام:

والنوع الأول من القسم الثاني: قوله تعالى عز وجل: ﴿فَلَمَّآ آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[1]، فإن إرادة المعنى الموضوع له للفظ (آسَفُونَا) ممتنع في حق الله تعالى؛ إذ الأسف والغضب والحزن والفرح هي من الحالات النفسية الطارئة التي تمتنع على الله تعالى؛ إذ لا يعقل كونه محلاً للحوادث وإلاّ لكان حادثاً، فلابد أن يراد به المعنى المجازي.

المجاز في الكلمة (الوصف):

قال الشيخ الطوسي في التبيان: «﴿فلما آسفونا انتقمنا﴾ ومعناه أغضبونا كغضب المتحسر في الشدة، وهو مجاز في الصفة»[2].

وقال أيضاً: «﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾ قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي وابن زيد: معنى آسفونا أغضبونا؛ لأنّ الله يغضب على العصاة بمعنى يريد عقابهم»[3].

وقال الرازي: «واعلم أن ذكر لفظ الأسف في حق الله تعالى محال، وذكر لفظ الانتقام، وكل واحد منهما من المتشابهات التي يجب أن يصار فيها إلى التأويل،

أفضل الخلق بعد رسول الله أبو بكر أو علي بن أبي طالب؟ فقال: أفضلهما بعده من كانت ابنته تحته، فأوهم على الحاضرين ولم يعرفوا مذهبه، فقالوا: نسأله غير هذا، فقالوا: كم الخلفاء بعد رسول الله؟ فصاح: أربعة أربعة أربعة، إيماء إلى الأئمة الاثني عشر سلام الله عليهم».

(١) سورة الزخرف: ٥٥.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٤: ٥٤٧.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٩: ٢٠٨.

ومعنى الغضب في حق الله إرادة العقاب، ومعنى الانتقام إرادة العقاب لجرم سابق»[١].

والحاصل: إن المجاز هو في الوصف ـ كما ذكره الطوسي ـ وهو من أصناف المجاز في الكلمة.

المجاز في الحذف أو الإسناد هو الأصح[٢]:

لكن الأظهر هو المجاز في الإسناد أو المجاز في الحذف[٣]، وهو ما ذكره صاحب مجمع البيان بعنوان قيل، قال: «وقيل: معناه آسفوا رسلنا؛ لأنّ الأسف بمعنى الحزن لا يجوز على الله سبحانه»[٤].

لكن الحق أنه ليس بمجرد قول مجهول كي يقال (قيل)، بل هو رواية صحيحة، فقد روى الكليني بسنده في الصحيح عن حمزة بن بزيع، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ فقال: «**إن الله عز وجل لا يأسف كأسفنا، ولكنه خلق أولياء لنفسه يأسفون ويرضون، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه؛ لأنه جعلهم الدعاة إليه والأدلاء عليه، فلذلك صاروا كذلك، وليس أن ذلك يصل إلى خلقه، لكن هذا معنى ما قال من ذلك وقد قال: مَن أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة ودعاني إليها، وقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[٥]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا**

---

(١) تفسير الرازي ٢٧: ٢١٩.

(٢) أي: آسفوا رسلنا، كما أنه يمكن عده من المجاز في الإسناد بلحاظ آخر، وكلاهما صحيح. نعم، في مثل جرى الميزاب الأجمل هو قصد المجاز في الإسناد، وإن صح المجاز في الحذف.

(٣) وكلاهما ممكن، وكل منهما له وجه.

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ٨٨.

(٥) سورة النساء: ٨٠.

يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[١]، وكل هذا وشبهه ما ذكرت لك، وهكذا الرضا والغضب وغيرهما من الأشياء مما يشاكل ذلك»[٢].

ومما يدل على كلام الإمام عليه السلام ـ وإن كان كلامه عليه السلام غير محتاج إليه ـ أنّ الله تعالى قد ينسب الفعل إلى نفسه وقد ينسبه إلى غيره، بل قد يثلّث:

ومنه قوله تعالى عز وجل: **﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾**[٣]، و**﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾**[٤]، و**﴿حَتَّى إذا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾**[٥]، فقد نسب التوَّفي تارة إلى نفسه، وأخرى إلى ملك الموت، وثالثة إلى الرسل، وكلها صحيح للطولية؛ إذ يصح نسبه الفعل للملك ولرئيس الجند وللجنود لو فتحوا بلداً، فيقال: فتح الملك أو الجنود البلد الكذائي.

وفي المقام حيث امتنع نسبة الأسف إلى الله حقيقة، وصحت نسبته إلى رسله، كانت هي المراد، والمجاز هو في الحذف، أي: (آسفوا رسلنا) بحذف مفعول (آسفوا) ووضع المضاف إليه مكانه.

والحاصل: إنه حيث امتنع المعنى الحقيقي كان لابد من المصير إلى المعنى المجازي، وهو إما المجاز في الكلمة والوصف، أو المجاز في الحذف، والأخير أسلس وألطف[٦] حتى مع قطع النظر عن دلالة الرواية الصحيحة عليه، فكيف مع وجودها؟

---

(١) سورة الفتح: ١٠.

(٢) الكافي ١: ١٤٤، ح ٦.

(٣) سورة الزمر: ٤٢.

(٤) سورة السجدة: ١١.

(٥) سورة الأنعام: ٦١.

(٦) فإن حاصل التوجيه الأول لآسفونا هو (فلما فعلوا بنا فعل من يؤسِف غيره) ! وهو ضعيف وإن

←

كما يؤكده: إن الله بنى الكون على وسائط الفيض، وعلى الأسباب والمسببات، فكل شيء بواسطة، كملائكة الرحمة وملائكة الغضب، والإماتة والإحياء[١] والرزق[٢] وهكذا.

كما تدل صحاح الروايات، بل ومتواترها، على أنّ الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام هم وسائط الفيض، كما في: «**فبكم يجبر المهيض، ويشفى المريض، وعندكم ما تزداد الأرحام وما تغيض، إني بسركم مؤمن، ولقولكم مسلم، وعلى الله بكم مقسم في رجعتي بحوائجي وقضائها وإمضائها، وإنجاحها وإبراحها وبشؤوني لديكم وصلاحها، والسلام عليكم سلام مودع، ولكم حوائجه مودع، يسأل الله إليكم المرجع، وسعيه إليكم غير منقطع**»[٣].

وكذلك: «**بيمنهم رزق الورى وبوجودهم ثبتت الأرض والسماء**»[٤]، و «**لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها**»[٥]، وغيرها.

وقبل ذلك قال الله تعالى جل جلاله: ﴿**وَمَا نَقَمُوا إِلا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**

صح ثبوتاً؛ اذ معناه : فلما عصونا ولم يطيعونا (انتقمنا) أي: فعلنا بهم فعل المنتقم.

(١) إذ الحياة تكون عبر الولادة والأبوين لا بخلق الإنسان فجأة من كتم العدم، والموت يكون بالحوادث والأمراض ظاهراً، وبعزرائيل باطناً، لا بقبض الله الروح مباشرة.

(٢) إذ يكون الرزق عبر السحاب والبذر واللحم و.... وكلها أسباب ظاهرية، وكان من الممكن أن يخلق الله تعالى الحيوانات والفواكه والحبوبات ... دفعة دون سبب إذ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

(٣) بحار الأنوار ٩٩: ١٩٥، المزار : ٢٠٤، إقبال الأعمال ٣: ١٨٤. والمهيض: هو العظم الكسير.

(٤) الأمثال والحكم المستخرجة من نهج البلاغة: ٣٩٥.

(٥) مستدرك سفينة البحار ٥: ٢٧٨، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة ١: ٣٣٨.

مِنْ فَضْلِهِ﴾[١]. فإن الرسول صلى الله عليه وآله ليس في عرض الله تعالى؛ إذ ليس شريكاً له، بل هو في طوله، وليس ذلك إلا لكونه واسطة الفيض، وإلا لما كان لهذا الكلام معنى، فتدبر.

التورية بقصد الإفهام لا النقل:

النوع الثاني من القسم الثاني من أقسام التورية هو: التورية بقصد أن يفهم السامع المراد، لكن يكون كلامه بنحوٍ لا يستطيع معه السامع أن ينسب ذلك المراد لقائله، وينقله عنه.

ومن أمثلة ذلك قول الراوي: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[٢]: قال: تريد أن تروي عليّ هو الذي في نفسك.

... عن ثعلبة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله: ﴿ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾، قال: أما أنت لسامع ذلك مني لنأتي العراق فتقول: سمعت محمد بن علي يقول كذا وكذا، ولكنه الذي في نفسك»[٣]، وموطن الشاهد في (لكنه الذي في نفسك) فإنه من أنواع التورية.

قال بعض الفقهاء: إن المراد من (المؤمنون) هم الأئمة[٤] لكن لم يصرح به

---

(١) سورة التوبة: ٧٤.

(٢) سورة التوبة: ١٠٥.

(٣) انظر: بصائر الدرجات: ٤٤٩، ح ٤ و ٥، بحار الأنوار ٢٣: ٣٤٧، ح ٤٩، و ٥٠.

(٤) انظر: الكافي ١: ٢١٩، ح ٢، وفيه: ... عن يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ قال: هم الأئمة».

وانظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ١: ٤٨٧، وفيه: «... والمراد بهم الأئمة صلوات الله عليهم، فإنه ظاهر أن المؤمنين لا يعلمون كلما وقع عن كل أحد، كما هو ظاهر

←

الإمام عليه السلام.

أقول: الظاهر أن المراد هو معنى معرفي أعمق من ذلك وأسمى، فإن كون المراد من (المؤمنون) الأئمة عليهم السلام ليس أمراً بعيداً فيه التقية، أو يثقل حتى على الشيعي حتى يضطر الإمام للتورية؛ إذ لا شك حتى لدى المخالف في أن الأئمة هم سادات المؤمنين، أو من أعظم ساداتهم على الأقل، فإن نقاشهم هو في إمامتهم لا أكثر، بل يكفي إذعانهم بكونهم مؤمنين، فلا غرابة في تفسير (المؤمنون) بالأئمة، ولو أشكل مستشكل لأشكل على الآية، وإنه كيف يرى المؤمنون عملهم لا على أن المراد بالمؤمنين الأئمة.

نعم، قد يكون وجه الإيراد[1] حصر المؤمنين بالأئمة، ومع ذلك فالإشكال سيكون على كيفية ذلك، فإنه وارد على أصل كيفية رؤية المؤمنين أعمال الناس، لا على رؤيتهم عليهم السلام بخصوصهم، على أن رؤيتهم بخصوصهم ليس بغريب ولا بصعب الإثبات، لأنهم أهل بيت الرسول؛ ولأن الإيمان درجات، ولبداهة عدم رؤية كل المؤمنين أعمال جميع الناس، فلابد أن يراد بعضهم، ومَن هو الأولى منهم؟ فتأمل[2].

وعلى أي، فالمستظهر هو إرادة معانٍ أعمق دلّت عليها روايات أُخرى، وهي التي تكون قرينة وشاهداً على المراد في هذه الرواية، منها: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**تعرض الأعمال على رسول الله صلى الله عليه وآله، أعمال العباد كل**

التهديد في الأعمال، سيما الأعمال الخفية، وغيرهم عليهم السلام غير صالح لهذه المرتبة، فيكونون هم بقرينة أن الله تعالى جعلهم مع نفسه في وجوب الإطاعة...».

(١) وعدم قبول العامة هذا التفسير لـ(المؤمنون) بالأئمة عليهم السلام.

(٢) إذ لعل مقصوده الحصر بهم، ومع ذلك فالأوفق بلحاظ مجمل الروايات أن التورية هي في تفسير الرؤية، كما سيجيء في المتن.

صباح، أبرارها وفجارها، فاحذروها، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾(١) وسكت»(٢).

وعن عبد الله بن أبان الزيات ـ وكان مكيناً عند الرضا عليه السلام ـ قال: «**قلت للرضا عليه السلام: ادع الله لي ولأهل بيتي، فقال: أو لست أفعل، والله، إن أعمالكم لتعرض عليّ في كل يوم وليلة، قال: فاستعظمت ذلك، فقال: أما تقرأ كتاب الله عز وجل فقال: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ قال: هو والله علي بن أبي طالب عليه السلام»(٣).**

وقال القمي في تفسيره: عن أبي عبد الله عليه السلام: «**قال إن أعمال العباد تعرض على رسول الله صلى الله عليه وآله كل صباح، أبرارها وفجارها، فاحذروا فليستحيي أحدكم أن يعرض على نبيه العمل القبيح»(٤).**

فإن هذا هو الأوفق بأن يتقي الإمام نقله عنه، ويورّي فيه بذلك النحو من التورية؛ إذ إنَّه غير قابل للقبول عند الكثيرين من العامة، بل وبعض الشيعة ـ عكس الكثيرين منهم ـ عكس المعنى الذي تسهل برهنته حتى للعامة أو يسهل قبوله.

كما قد يراد بذلك معنى آخر دلت عليه رواية أُخرى، وهي: ما رواه الفيض الكاشاني، حيث قال: وعنه عليه السلام(٥)، والعياشي عن الباقر عليه السلام: «**ما من مؤمن يموت أو كافر يوضع في قبره حتى يعرض عمله على رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى أمير**

---

(١) سورة التوبة: ١٠٥.

(٢) الكافي ١: ٢١٩، ح١، وسائل الشيعة ١٦: ١٠٧، ح١،

(٣) الكافي ١: ٢٢٠، ح٤، وسائل الشيعة ١٦: ١٠٨، ح٥.

(٤) تفسير القمي ١: ٣٠٤.

(٥) أي: الإمام الصادق عليه السلام.

المؤمنين عليه السلام وهلّم جرّا إلى آخر من فرض الله طاعته على العباد، فذلك قوله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ بالموت ﴿فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ بالمجازاة»[1]. انتهى.

فإن ذلك ثقيل على الكثيرين، فهو الأولى بأن يتقي الإمام عليه السلام نقله عنه فيورّي فيه.

التورية في غسل الجمعة[2]:

وقد يمثل للمعاريض[3] أو التورية، بما لو كان منها لخرج الكلام أو الرواية بذلك عن دائرة التعارض بين ظاهرها وغيرها، ومن ذلك الروايات الدالة على وجوب غسل الجمعة، قال في الجواهر: «... فظهر من هذا كله تعين الندب، وهو في مقابلة أخبار[4] دالّة على الوجوب، وفيها الصحيح، وقد اشتملت على الأمر ولفظ الوجوب والنهي عن الترك وتفسيق التارك، وأمره بالاستغفار ونهيه عن العود، مع اشتمالها على استثناء الخوف والرخصة للعليل ونحوها ممّا يفيد ذلك ويؤكّده»[5].

ومن ذلك ما نسب إلى الصدوقين من أنهما قالا: «وغسل الجمعة سنة واجبة فلا تدعه»[6]، وهو نص رواية، بل أكثر، فإنه إضافة إلى أن (المقنع) للصدوق هو

---

(١) التفسير الصافي ٢: ٣٧٤، تفسير العياشي ٢: ١٠٩، تفسير القمي ١: ٣٠٤.

(٢) حيث ورد التعبير بـ(سنة واجبة).

(٣) إذا فسرناها بالمعنى الأعم دون الأخص القسيم للتورية.

(٤) انظر: وسائل الشيعة ٣: ٣١١ـ٣١٨، الباب ٦، و٧، من أبواب الأغسال المسنونة.

(٥) جواهر الكلام ٥: ١٠.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٥: ٣، وفيه: «فنسبوا القول بالوجوب إلى الصدوقين، حيث قالا: وغسل الجمعة سنة واجبة فلا تدعه، كما عن الرسالة والمقنع، ونحوه الفقيه والهداية».

نصوص الروايات، كما صرح به في مقدمته، حيث إنه جعل فتاواه نصوص الروايات، وصرح بأنها مسندة عن أهل البيت عليهم السلام، حيث قال في المقنع: «ثمّ إنّي صنّفت كتابي هذا، وسمّيته كتاب: المقنع، لقنوع مَن يقرأه بما فيه، وحذفت[1] الأسانيد منه لئلاّ يثقل حمله، ولا يصعب حفظه، ولا يملّ قارئه؛ إذ كان ما أُبيّنه فيه في الكتب الأُصوليّة موجوداً مبيّناً عن المشائخ العلماء الفقهاء الثّقات رحمهم اللّه»[2].

إضافة إلى ذلك فقد وردت هذه العبارة في فقه الرضا عليه السلام: **«وأعلم أن غسل الجمعة سنة واجبة لا تدعها في السفر ولا في الحضر»**[3].

وفي الهداية: قال الصادق عليه السلام: **«غسل يوم الجمعة سنة واجبة على الرجال**

---

(١) قال البعض: يستفاد من هذا الكلام أنه إنما أودع في هذا الكتاب متون الأحاديث، ويؤيده أنّ غالب ما فيه موجود في الأخبار لفظاً أو معنى، ومن أجل ذلك عدّه صاحب المستدرك من الكتب الحديثية، وأورد عباراته في أبواب كتابه، وقد استدل على ذلك في الخاتمة بوجوه، فراجع: خاتمة المستدرك ١: ١٨٩، وفيه: «... وهذه العبارة كما ترى متضمنة لمطالب: الأول: إن ما في الكتاب خبر كله، إلا ما يشير إليه. الثاني: إن ما فيه من الأخبار مسند كله، وعدم ذكر السند فيه للاختصار، لا لكونها من المراسيل. الثالث: إن ما فيه من الأخبار مأخوذ من أصول الأصحاب، التي هي مرجعهم، وعليها معولهم، وإليها مستندهم، وفيها مباني فتاويهم. الرابع: إن أرباب تلك الأصول ورجال طرقه إليها، من ثقات العلماء، وبذلك فاق قدره عن كتابه الفقيه، الذي عد من مآخذه كتاب نوادر الحكمة وكتب المحاسن، وفيهما من ضعاف الأخبار بزعمه وزعم المتأخرين ما لا يحصى، فإذا لا فرق فيما أدرجه فيه بين أن يقول: روي عن فلان وما أشبهه، أو يذكر حكم المسألة من غير استناد في الاعتبار والتعويل عليه».

(٢) المقنع: ٥.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ١٧٥.

والنساء في السفر والحضر»[(١)] [(٢)].

كما ورد في الحديث عن (النوافل أنها فريضة)[(٣)] فكيف يجمع بين كونه سنة وكونه واجباً، أو بين كونها نافلة وكونها فريضة؟

وجوه الجمع بين سنة وواجبة:

أقول: الجمع يكون إما بالتصرف في الموضوع، وهو: سنة ـ النوافل ـ أو التصرف في المحمول، وهو واجبة، أي: فريضة.

وقد جمع في الجواهر بأحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: احتمال إرادة السنة الأكيدة اللازمة

وهو ما ذكره في الجواهر، حيث قال: «على أن قولهما[(٤)]: سنة واجبة إن حمل فيه لفظ السنّة على حقيقته في زمانهما ونحوه من الاستحباب كانت عبارتهما أظهر في نفي الوجوب»[(٥)].

وهذا ليس جمعاً كما لا يخفى، بل دعوى ظهور قولهما في الندب.

الوجه الثاني: لفظ السنة مشترك بين السنة والواجب

قال: «ولفظ السنة إن لم تكن حقيقة فيما قابل الواجب ـ كما هو الأقوى سيّما في زمن الأئمة عليهم السلام ويرشد إليه أنّ عرف المتشرعة عنوان عرف الشارع ـ فلا أقلّ

---

(١) وسيأتي نقل الحديث لاحقاً وبيانه بوجه آخر كما في الرواية.

(٢) الهداية: ١٠٢.

(٣) سيأتي نقل الحديث لاحقاً وبيانه بوجه آخر كما في الرواية.

(٤) أقول: لعل صاحب الجواهر لم يطلع على أن ما نقله الصدوقان هو نص رواية؛ لذا قال: (قولهما) وحاول توجيهه، فتدبر.

(٥) جواهر الكلام ٥: ٣.

من الاشتراك بينه وبين الواجب بالسنّة دون الكتاب، ويعيَّن إرادة أحد المعنيين بما ذكرنا»[1]، أقول: وهناك وجه آخر وهو:

الوجه الثالث: مصطلح السنة يقابل مصطلح الفريضة

ويمكن إضافة وجه ثالث ذكره العديد من الفقهاء[2] هو أن مصطلح السنة ـ حسب روايات عديدة ـ يقابل مصطلح الفريضة، فهو قسيم وليس مقسماً، والمراد بالسنة سنة الرسول، وبالفريضة ما فرضه الله تعالى وكلاهما واجب، والفرق أن ما فرضه الله عز وجل ـ كالركعتين الأوليين ـ لا يدخله الشك، فالصلاة تبطل عندئذٍ، وأما ما سنّه الرسول ﷺ وأمضاه الله فإنه يدخله الشك ـ كالركعتين الأخيرين ـ ويصحَّح بإجراء أحكامه فتأمل[3]؛ إذ ذلك خلاف الفتوى؛ إذ المشهور ـ الذي كاد أن يكون إجماعاً ـ عدم وجوب غسل الجمعة.

نتائج وجوه الجمع الثلاثة:

ومن الواضح أن نتائج هذه التوجيهات الثلاثة مختلفة: فعلى الأول: لا تعارض بين هذا الكلام[4] وبين نفي الوجوب المستفاد من الروايات المقابلة. وعلى الثاني: لا إحراز للتعارض، وعلى الثالث: يقع التعارض؛ إذ مفاده الوجوب، فيعارض ما دلّ على أنه تطوع.

---

(١) جواهر الكلام ٥: ٤.

(٢) انظر: الوافي ٦: ٣٧٩، وفيه: «وقد تطلق السنة على ما يقابل الفريضة». وغنائم الأيام ٣: ٥٥، وفيه: «فما ذكر فيها لفظ السنّة، فالمراد منه مقابل الفريضة التي ثبتت من الكتاب».

(٣) إذ مرجع هذا إلى ثاني شقي الوجه الثاني للجواهر، فتأمل، اذ في الثالث نقول : إن ظاهر السنة هو ما سنه الرسول ﷺ وليس مشتركاً.

(٤) أي: (سنة واجبة).

ثمّ إنَّه على الأولين[1] يكون الكلام مصداق التورية أو المعاريض؛ إذ أُريد بـ (واجبة) الاستحباب لكن عُبّر بما ظاهره الوجوب.

من وجوه الحكمة في التورية:

وقد يسأل عن الحكمة في ذلك؟

والجواب من وجوه عديدة، نشير إلى بعضها المناسب للمقام إشارة، فإنه قد يكون من المصلحة إبراز المستحب بصورة الواجب؛ وذلك لبعث المكلف نحوه مما لو لم يبرزه كذلك لما فعل، والسر في ذلك أن الحكيم قد يريد الجمع بين مصلحتين: مصلحة التسهيل على المكلفين، فلا يوجِب الفعل عليهم، رغم وجود المصلحة الأكيدة فيه، كغسل الجمعة والسواك، وقد قال صلى الله عليه وآله: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك**»[2]، هذا من جهة.

لكنه من جهة أُخرى يبرزه بما يفهم السامع أو يحتمل أنه واجب[3] فيدفعه دفعاً إلى فعل ذلك الأمر، كي تحصل له منفعته، مما لو لم يبرزه بعنوان الواجب لما فعله فتخلَّف عن الكمال وفَقَدَ المصلحة، والثمرة تظهر في أنه لو لم يفعل لما عوقب عكس ما لو كان واجباً.

ويقرب ذلك إلى الذهن أن الوالد قد يقول لولده: يلزم عليك أن تأتي معي إلى المسجد، مع أنه ليس بواجب، ولذا لو لم يأتِ لم يعاقبه، إلا أنه يبرزه بهذه

---

(١) إذ المشترك من مصاديق المجمل، وهو رابع صور التورية التي ذكرناها سابقاً.

(٢) المحاسن ٢: ٥٦١، ح٩٤٦، الكافي ٣: ٢٢، ح١.

(٣) بل حتى لو علم بعدم وجوبه إلا أنه من تعبيره الموهم للوجوب يستكشف أهميته لدى المولى، فتكون باعثيته أقوى.

الصورة كي يذهب للمسجد، فيحرز فوائده لعلمه أنه لو قال له إنّه مستحب لما جاء.

التورية في معنى الفاسق:

كما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: **«لا يترك غسل الجمعة إلا فاسق، ومن فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت»**[(١)].

ويمكن رفع التعارض الظاهري بين هذه الرواية ـ على تقدير حجيتها سنداً[(٢)] ـ وبين ما تفيد أن غسل الجمعة تطوع[(٣)] وسنة وليست بفريضة[(٤)]؛ وذلك على ضوء فقه المعاريض والتورية، على بعض المباني في معنى (الفاسق) وتفصيله:

الاحتمالات من المراد بالفاسق:

إن المحتملات في الفاسق هي ثلاثة:

---

(١) بحار الأنوار ٧٨: ١٢٩، ح١٧، وقد ورد في مستدرك الوسائل ٢: ٥٠٦، ح ٢: عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: **«لا يترك غسل يوم الجمعة إلا فاسق»**. وفي ج٢، ص ٥٠٧، ح٢: عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: **«ومن فاته غسل يوم الجمعة، فليقضه يوم السبت»**.

(٢) بناءً على حجية مراسيل الثقات المعتمدة كما فصلناه في الكتاب، أو غير ذلك.

(٣) انظر: مستدرك الوسائل ٢: ٥٠٢، ح٩، وفيه: ... عن أبي البختري، عن أبيه، عن جده عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لعلي في وصيته له: **«يا علي، على الناس في كل يوم من سبعة أيام الغسل، فاغتسل في كل جمعة ولو أنك تشتري الماء بقوت يومك وتطويه، فإنه ليس شيء من التطوع أعظم منه»**.

(٤) انظر: تهذيب الأحكام ١: ١١٢، ح ٢٧، وفيه: ... عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن علي بن يقطين، قال: **«سألت أبا الحسن عليه السلام: عن الغسل في الجمعة والأضحى والفطر، قال: سنة وليس بفريضة»**.

الاحتمال الأول: إن الفاسق مشترك لفظي

إن الفاسق مشترك لفظي بين بعض المعاني اللغوية[١] وبين المعنى المعهود في أذهان المتشرعة، الذي يقابله العادل، والذي اعتبر شرطاً في مرجع التقليد والقاضي والشاهد وإمام الجماعة وما أشبه ذلك.

ومن المعاني اللغوية هو: «وفسق فسوقاً من باب قعد: خرج عن الطاعة»[٢] الأعم منه[٣]، و«يقال: أصل الفسق: خروج الشيء عن الشيء على وجه الفساد»[٤]، أو الأعم من ذلك؛ إذ (فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت) كما في معجم مقاييس اللغة[٥]، إن لم نقل بأنه منه استعمال في الأعم.

وأما المعنى المعهود فهو: (خروج المكلف عن طاعة المولى الحقيقي إذا كانت واجبة عالماً عامداً[٦])[٧]، فلو خرج عن طاعة المولى العرفي ـ الذي لا يرى الشارع له ولايةً ـ فليس بفاسق شرعاً، وكذا لو خرج عن الطاعة المندوبة، كما لو ترك صلاة الليل فليس بفاسق؛ ولذا تقبل شهادته، مثلاً، في الصورتين.

---

(١) الآتية، وليلاحظ أن النسبة بين بعضها وبين المعنى المصطلح هو العموم من وجه، وبين بعضها الآخر والمعنى المصطلح هي العموم المطلق.

(٢) مجمع البحرين ٥: ٢٢٨.

(٣) مطلقاً أو من وجه، فتدبر.

(٤) مجمع البحرين ٥: ٢٢٨.

(٥) انظر: معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٠٩، وفيه: «كما يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها».

(٦) أو ارتكابه منافيات المروة، بناءً على اشتراط تجنبها في العدالة.

(٧) انظر: الاقتصاد: ١٤٠، وفيه: «والفسق هو كل ما خرج به عن طاعة الله تعالى إلى معصيته، سواء كان صغيراً أم كبيراً». وانظر: روضة المتقين ٦: ١٣٥، الرسائل الفقهية ٢: ٤٨، مستند الشيعة ١٨: ١٠١.

وعلى أي، فقد يقال: إنّ الفاسق وضع بوضع تعيُّني في لسان الشارع في المعنى الأخص المصطلح[١] من غير هجران المعنى اللغوي، فهو مشترك لفظي بينهما، فاستعمال الفاسق هنا نوع من أنواع التورية.

وعليه: فلا إحراز للتعارض بين هذه الرواية ومقابلاتها؛ إذ إحراز التعارض فرع إحراز إرادة المعنى الأخص، ولا قرينة معيّنة في الرواية.

الاحتمال الثاني: إن الفاسق منقول للمعنى المصطلح

وعليه، فاستعماله في المعنى اللغوي العام مجاز، وحيث لا قرينة في الرواية تنصرف للمعنى المصطلح فيقع التعارض بينها وبين مقابلاتها، ويكون وجه التورية في الرواية: إرادة المجاز[٢] من (فاسق) مع عدم نصب قرينة عليه.

الاحتمال الثالث: إنه من استعمال الكلي في إحدى حصصه

إنه باقٍ على معناه اللغوي، واستعماله في سائر الموارد في الفاسق بالمعنى الأخص المعهود إنما هو من باب استعمال الكلي في إحدى حصصه بنحو اللابشرط لا البشرط لائية، ولا تعارض على هذا بين الرواية ومقابلاتها المصرِّحة بأن غسل الجمعة تطوع أو سنة[٣] أو ما أشبه، ويكون وجه التورية إنما هو توهمنا ـ أو البعض ـ إرادة المعنى الأخص؛ إذ كلام الشارع على هذا جارٍ على طبق الأصل والوضع اللغوي، لكنه مع علمه بتوهمنا ـ أو البعض منا ـ لم يلفتنا لحكمةٍ، وهنا وجه

---

(١) نظير (المتكلم) في الاصطلاح، المراد به في الاصطلاح العام هو علم الكلام لا مطلق من يتكلم أو المنطقي، ونظير (الفقيه) المراد به العالم بالفقه، لا مطلق العالم حتى بالطب أو الاقتصاد مع أن الفقه في اللغة الفهم.

(٢) وهو المعنى الأعم، أي: اللغوي المهجور، على فرضه.

(٣) على ما سبق تفصيله حول معنى سنة، فلاحظ الوجوه السابقة في البحث السابق.

التورية[١]، فتأمل.

كما يحتمل أن يكون (فاسق) في لا يترك غسل الجمعة إلا فاسق) سبباً لا معلولاً، أي: إن الفاسق يترك غسل الجمعة لا أن من تركه صار فاسقاً، فترك الغسل علامة ومشير وكاشف عن فسقه، لا أنه سبب له، فهو إشارة لأحد البراهين الإنّيّة على الفسق لا اللمّية، وهذا أقرب للقبول لو فسرنا العدالة بـ (الاستقامة على جادة الشرع)[٢] لا الملكة، فتكون الرواية إخباراً عن أن مَن اجترح معصية فإنه يُسلب توفيق غسل الجمعة، فتأمل.

الفرق بين التورية والمعاريض[٣]:

ثمّ إنَّ التورية بأقسامها الثلاثة الأخيرة السابقة[٤]، هي من أقسام الحقيقة؛ لاستعمال اللفظ في الموضوع له وإن توهم السامع غيره، كقوله: (أنا من علي، ومن عثمان بريء) قاصداً أنه من أتباع علي، وأنه من عثمان بريء، فالواو للاستئناف، مع توهم الظالم أنه أراد واو العطف وأنه برأ منهما معاً، وكقوله: (ليس أبي هنا) مشيراً إلى بقعة خاصة فيتوهم السامع نفيه لوجوده في البيت. نعم، قد يقال إن استعمال

---

(١) وأما الاحتمال الرابع وهو أن يكون (الفاسق) موضوعاً للأخص، أي: المعنى المعهود لدى المتشرعة فغير وارد، كما لا يخفى.

(٢) كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري (ط.ق) ٢: ٤٠٥، شرح تبصرة المتعلمين: ٢٨١، فقه الصادق٦: ٢٤٢.

(٣) التورية من أقسام الحقيقة ـ إلا أحدها، كما سيأتي في المتن ـ والمعاريض قسيم للحقيقة والمجاز.

(٤) أن يراد الظاهر وما وراءه، وأن يراد الظاهر لكن السامع يتصور إرادة ما وراءه، وأن يُجمل الظاهر كـ (خذ بقول أبي عبد الله) فإنه حقيقة وإن لم يعلم مراده منه.

اللفظ في الظاهر وما وراءه معاً مجاز فتأمل؛ إذ سبق[١] أنه على أقسام خمسة، وهو على بعضها حقيقة دون ريب، وعلى البعض الآخر ـ وهي الثلاثة الأولى ـ فإنه يمكن القول: إنّه حقيقة؛ لأنه من تعدد الدال والمدلول، فتأمل جيداً.

وأما القسم الأول: ـ وهو أن لا يراد الظاهر، بل ما وراءه فقط ـ فهو من أقسام المجاز، كما سبق في ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[٢] وغيره.

أما المعاريض فليست من أقسام الحقيقة ولا المجاز على ما اخترناه من المعنى الأخص لها، وهو أنها المعاني الموازية للمعنى الموضوع له، التي ينتقل إليها الذهن بالتقارن، أي: ما كان نظير تداعي المعاني، وكان اللفظ مجرد محفّز ومثير للانتقال إليها، ومن الواضح أن المعاريض على هذا التفسير لا هي حقيقة ولا هي مجاز؛ إذ لا استعمال للفظ في تلك المعاني فيها أبداً، لا على أنها موضوع له اللفظ، ولا على أنها غير موضوع له اللفظ، فتدبر.

ويظهر من ذلك أيضاً أن المعاريض لا يمتنع أن تجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز، فإنها بلحاظات، فلا مانع أن يقصد المعنى الحقيقي ومعراضه أو المجازي ومعراضه، وعليها يكون اللفظ حقيقة باعتبار استعماله في الموضوع له، وكنايةً ـ مثلاً ـ باعتبار الانتقال منه إلى معراضه، أو يكون مجاز أو كناية.

وأما على المعنى الأعم للمعاريض، وهو ما سبق وغيره مما يستفاد من كلمات بعض اللغويين، على اضطراب كلماتهم في تعريف المعاريض، فإن الأمر أوضح؛ إذ تكون المعاريض على أقسام ثلاثة: حقيقة ومجاز وغيرهما، وستأتي تتمة الحديث بإذن الله تعالى.

---

(١) تحت عنوان (وجه اشتراك المعاريض مع المشترك اللفظي).

(٢) سورة الذاريات: ٤٧.

كما سيتضح بإذنه تعالى بما سنفصله من معنى المعاريض الأخص وجه دفاع قوي جديد عن بعض الروايات الواردة في تفسير، أو تأويل العديد من الروايات مما يتوهم مخالفتها للقواعد العربية، أو لبعض الأُصول الاعتقادية.

أنواع المعاريض:

وهنا نذكر بعض أهم أنواع المعاريض[١] ليفتح نافذة جديدة على أبعاد ومَدَيات فقه المعاريض، كما أنَّه سيتضح بها المدّعَى أكثر، وسيكون بها مبرهنا أيضاً؛ إذ أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه ومن أدلة وقوعه ارتكازيته عرفاً.

النوع الأول: مفهوم الموافقة

قد يعدّ مفهوم الموافقة[٢] من المعاريض ـ من قسم ما قصد معناه الظاهر والموازي له معاً[٣] ـ وذلك فيما إذا قصده منه وفيما إذا كان به نوع خفاء ذاتي أو عرضي نوعي أو شخصي لا مطلقاً[٤]، فإنه ليس موضوعاً له للفظ، ولا مستعملاً فيه، بل هو معنى موازٍ مناظِر ويُنتقل من اللفظ إليه دون استعمال له فيه. وهذا كله بناء على عدم تخصيص مفهوم الموافقة بالمفهوم الموافق المستفاد بالأولوية، أو إن خصصناه[٥] لكن عممنا المعاريض لغير ما كان به نوع خفاء، فتدبر.

وذلك كقوله تعالى: ﴿فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[٦]، فإن المفهوم المستفاد بالأولوية هو: ولا تبكِ عليهم، لكن (لا تذهب.. حسرات) لم تستعمل في

---

(١) أو محتملاتها، على المباني في تعريفها.

(٢) وقد عرف بـ (دلالة مدلول الدليل التزاماً على ثبوت حكم الموضوع المذكور في الدليل لموضوع آخر غير مذكور) وبتعاريف أخرى، ليس المجال مجال تحقيقها.

(٣) إذ عممنا المعاريض للأقسام الأربعة، فلا يقال: إنها ما قصد به المعنى العرضي دون الأصلي.

(٤) وللإطلاق في كليهما وجهٌ على بعض إطلاقات المعاريض.

(٥) كما قالوا بذلك، لكن وقوعه في مقابل مفهوم المخالفة يقتضي الأعم ولغير ذلك وليس هذا مجال تحقيق ذلك.

(٦) سورة فاطر: ٨

(لا تبك عليهم)، بل انّتقل منها إليها للأولوية العقلية، وأما مفهومه غير الأولوي فهو (ولا تفكر فيهم) فلا يستفاد؛ إذ لا أولوية، وكذلك (لا تضربهما) و(لا تعتب عليهما نفسياً) فإن الأول مستفاد بالأولوية من ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾[١]، أما الثاني فلا، وعلى أي، فإنّ (أفٍ) لم تستعمل في الضرب أو العتب مجازاً ليقال إنّه استفيد منه بالاستعمال المجازي، بل بالانتقال نظراً للأولوية في الأول، ولدعوى فهم الجامع في الثاني.

وغير خفي أن مفهوم الموافقة الأولوي حجة، أما غير الأولوي[٢]، فإنه ليس حجة في الشرعيات، فإنه قياس؛ إذ لا يعدو كونه تنقيح مناط ظني. نعم، في غير الشرعيات هو حجة في الجملة.

والحاصل: إنه إذا قصد المتكلم من مثل (لا تقل لهما أُف) ردع الطرف عن أي قولٍ أو فعل سلبي تجاه الأبوين، إذ كان قاصداً ذلك، كان من المعاريض، وكذا لو قصد المنطوق والمعراض، فإنه من المعاريض باللحاظ الثاني.

النوع الثاني: الكناية

ومن المعاريض الكناية ـ من قسم ما قصد معناه الموازي دون معناه الظاهر وكذا لو قصدهما معاً لكن بلحاظ ما قصده ـ فإنّ الكنايات كذلك لم تستعمل في المعنى الكنائي، بل يُنتقل من المعنى الحقيقي إلى الكنائي عبرها، فإنّ قولك: فلان مهزول الفصيل، أو جبان الكلب أو كثير الرماد، لا يراد به استعمال الفصيل أو المهزول في جود الشخص وكرمه، بل يراد الانتقال منه إليه، وقد استعملت تلك الثلاثة في مداليلها الحقيقية، وإن لم تكن بنفسها مرادة بالإرادة الجدية[٣].

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

(٢) بناءً على تعميم مفهوم الموافقة له.

(٣) أي: الإرادة التصديقية الثانية دون الأولى. نعم، لو قصدهما معاً فقد جمع.

ومما يوضح ذلك ويدفع الإشكال عن الرواية السابقة[١] ملاحظة قضية فضة خادمة الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام؛ إذ كانت تتكلم بالقرآن، وعندما التقى بها أحد الزهاد في طريق الحج كانت تجيبه على كل سؤال بآية أو جزء آية، فكان مما قاله لها: «قلت لها: أسرعي لكي تبلغي القافلة، فقالت: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[٢] ... فقلت: اركبي خلفي، فقالت: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣]»[٤]، فإنّ من الواضح أن مقصودها أن في ركوبها خلفه المفسدة، وقد أرادت الانتقال من الآية لهذا المعنى المناظِر، وليس أنها استعملت الآلهة مريدة بها نفسَها وذلك الرجل.

اجتماع الكناية مع الحقيقة والمجاز:

ثم إنه يمكن أن يقصد المتكلم من الكناية كلا معنييها الحقيقي والكنائي، كما لو كان لزيد فصيل مهزول من كثرة سقي حليب أمه للضيوف[٥]، فقال: زيد مهزول الفصيل قاصداً كرمه، وإن له فصيلاً مهزولاً بالفعل، بناءً على إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما هو المنصور، فإن هذا اللفظ جمع الحقيقة والكناية

---

(١) وهي: ما رواه العياشي في تفسيره ٢: ٢٦١، ح ٣٦، وفيه: عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «﴿وَقَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ يعني بذلك ولا تتخذوا إمامين إنما هو إمام واحد».

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٤) انظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ٥: ٣١٣ ـ ٣١٤، الذريعة ١٠: ٤، المستطرف في كل فن مستظرف ١: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٥) أو لذبح أمه لإطعامهم.

معاً، فهو بلحاظ إرادة معناه الكنائي من المعاريض، وبلحاظ إرادة معناه الحقيقي لا، ومن الواضح أن اللحاظ مفصِّل ومنوِّع.

بل لدى التحقيق فإنه ليس ـ صغرى ـ استعمالاً للفظ في أكثر من معنى، بل هو استعمال للفظ في معنى واحد وهو الموضوع له، وانتقال منه إلى معنى آخر هو المعنى الكنائي، لما فصلناه من أن إرادة المعنى الكنائي إنما هي بالانتقال لا بالاستعمال، ولا يستلزم ذلك المحاذير التي ذكرها مثل الآخوند، وإن سلمنا بصحتها في ما لو استعمل اللفظ في أكثر من معنى ـ من مثل أن اللفظ فانٍ في المعنى، ولا يعقل فناؤه في معنيين؛ إذ في الكناية ـ لو أراد كلا المعنيين الحقيقي والمجازي ـ فناء في المعنى المستعمل فيه فقط وانتقال للمعنى الآخر.

الأقوال في الكناية:

وفي الكناية أقوال أربعة[1]:

الأول: إنها حقيقة، قيل: (وهو الظاهر لأنها استعملت فيما وضعت له وأريد بها الدلالة على غيره).

الثاني: إنها مجاز.

الثالث: إنها لا حقيقة ولا مجاز، كما ذهب إليه صاحب (التلخيص) لأنه منع في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وجوّز ذلك في الكناية.

الرابع: إنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز: فإن استعملت اللفظ في معناه مريداً منه لازم المعنى أيضاً فهو حقيقة، وإن لم ترد المعنى، بل عبرت بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له، كما ذهب إليه السبكي.

---

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ١١١.

فارق الحقيقة عن المجاز بالدلالة التصديقية الثانية:

أقول: المستظهر إن فارق الحقيقة والمجاز بالإرادة الجدية[١] لا الاستعمالية المراد بها الظهور بحسب الوضع التعيني أو التعييني؛ إذ الإرادة الاستعمالية فيهما واحدة، بل هي موجودة حتى في الغالط والساهي والنائم، بل الإرادة الاستعمالية الثانية[٢] فيهما أيضاً واحدة، وإن لم يشترك معهما الغالط والساهي فيها، إنما الإرادة الجدية إن طابقت الاستعمالية فحقيقة وإلا فمجاز.

وتفصيله: إن الإرادة الاستعمالية نوعان، والإرادة الجدية ثلاثة أنواع ـ أو فقل مراتب ـ:

الإرادة الاستعمالية الأولى: وهي ظهور اللفظ بحسب وضعه في معناه، والأجدر تسميتها بالدلالة الوضعية.

الإرادة الاستعمالية الثانية: أن يقصد إفهام المعنى من هذا اللفظ، أي: قدحه في ذهن الطرف الآخر وإيجاده فيه، فقد استعمله فيه بقصد الإفهام، فهي بعد التصديقية الأولى.

الدلالة التصديقية الأولى: أن يكون ملتفتاً للمعنى مقصوداً له لكنه غير بانٍ عليه، كما في الهازل والممازح والمخادع، فإنه ليس كالنائم أو الغالط لم يقصد المعنى بالمرة، بل إنه قصده لكنه لم يبنِ عليه.

الدلالة التصديقية الثانية: ما قصدها وبنى عليها بناءً غير مستقر.

---

(١) وسيأتي في المتن أن المراد الإرادة الجدية الإرادة التصديقية الثانية لا الأولى، فإنهما ـ الحقيقة والمجاز ـ فيها مشتركان، وسيأتي التفصيل بين التصديقية الثانية والثالثة بين رأينا ورأي النحاة.

(٢) كما سيأتي.

الدلالة التصديقية الثالثة: ما بنى عليها بناءً مستقراً، أي: نهائياً.

وعليه: فالأولى قوامها بالالتفات وإلقاء تصور المعنى في روع الآخر، وأما الثانية فقوامها بالبناء عليها بناءً غير مستقر.

فيكون التسلسل هكذا:

١ـ ظهور اللفظ في معناه بحسب الوضع (وهو الدلالة الوضعية، وأسميناها بالدلالة الاستعمالية الأولى).

٢ـ ظهور اللفظ[١] في الالتفات إليه وقصد معناه، أي تصوره له؛ فإن ظاهر حال المتكلم أنه ملتفت إليه، وليس غالطاً أو ساهياً، وهي الدلالة التصديقية الأولى، المراد بها التصديق بتصوره المعنى، أي: إفادة النطق باللفظ التصديق بتصوره المعنى أولاً.

٣ـ قصد إلقاء هذا المعنى في ذهن الطرف الآخر وإيجاده فيه، وهي الإرادة الاستعمالية الثانية[٢]، فقد استعمل اللفظ مريداً إيجاده في ذهن الآخر.

٤ـ البناء عليه بناءً غير مستقر وهي التصديقية الثانية.

٥ـ البناء عليه بناءً مستقراً، وهي التصديقية الثالثة.

وتشترك الحقيقة والمجاز والكناية في الأولين، أما الغالط والنائم فليست له الثانية، وأما الأولى فتنتفي بعدم الوضع[٣]، ولا تشترط الثالثة في الكناية من حيث هي

---

(١) أي: التلفظ بكلمة أو جملة.

(٢) أسميناها بذلك كي يطابق ما جرى عليه القوم، وإلا فإن الأولى تسميتها بالتصديقية الثانية وتكون الثانية ثالثة والثالثة رابعة.

(٣) أو بعدم العلم به.

كناية، وإن أمكن ووقع في بعض الكنايات ذلك، بينما هي شرط في المجاز[١]، ولا يوجد البناء حتى غير المستقر عليه، إلا لو فصل القرينة موهما إرادة الحقيقة المطلقة، ويختص ذلك بمقام التعليم التدريجي الذي بنى فيه على تفكيك التصديقية الثانية عن الثالثة.

وتنفرد (الحقيقة) المطلقة بالأخيرة، والمقصود بالمطلقة ما استقرت عليها الإرادة التصديقية بكل معانيها، أي: حتى الثالثة وبحسب المآل أيضاً، أما الحقيقة غير المطلقة لدينا فهي أعم من الرابعة، وأما عند النحاة فإن الاستعمال في المعنى المجازي دون قرينة متصلة مجاز إن كانت قرينة عامة كقرينة مقام التعليم، وإلا فخطأ[٢]؛ ولذا نرى أن الإطلاقات في مقام التعليم وإن لم تكن مرادةً بالإرادة الجدية التصديقية الثالثة هي حقيقة وليست بمجاز، رغم أنها ليست بمرادة، وعلى أي، فإن الفرق في تسميتها بالمجاز أو الحقيقة غير المطلقة اعتباري وليس مجرد اصطلاح، فتدبر جيداً.

وأما الرابع فهو شأن مقام التعليم وشبهه، أي: من (يفكك بين الإرادة الجدية والاستعمالية).

والحاصل: إنه لدى التحقيق فإن الفارق بين الحقيقة والمجاز هو في الدلالة (أو الإرادة) التصديقية الثالثة والثانية دون الأولى، فإنها مشتركة.

ومن ذلك يظهر أن الإطلاقات الشارعية، التي بنى فيها على تفكيك الإرادة

---

(١) فإنه في المجاز يقصد إيجاد معنى الأسد في ذهن المخاطب، ويقيم قرينة على أن مراده الجدي الرجل الشجاع.

(٢) وحاصل هذا أن المجاز عند النحاة قسمان: ففي مثل مقام التعميم والقرائن المنفصلة توجد التصديقية الثانية، وفي غيره والقرائن المتصلة لا توجد، بينما لا نرى القسم الأول مجازاً.

الجدية عن الاستعمالية، يقصد من عدم الإرادة الجدية فيها الإرادة (أو الدلالة) التصديقية الثالثة، لا الأولى ولا الثانية[١] ولا الاستعمالية الثانية، فإنه قصد إلقاء الإطلاق في روع المخاطب وإن لم يبنِ عليه مستقراً، لا أنه لم يقصده بالمرة.

والحكمة في قصد إلقائه في ذهن المخاطب مع أنه ليس بايناً عليه، ومن بنائه عليه بناءً غير مستقر انعقاد الإطلاق[٢] كي يصلح مرجعاً لدى الشك، فإنه حينما يقيده بالمنفصل لاحقاً فإن المنفصل لا يكون معنوِناً له، فكلما شكّ كان المرجع الإطلاق، ولا يكون حينئذٍ من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، عكس ما لو قصد إيقاعه في ذهن السامع أبداً ولم يبنِ عليه بناءً حتى غير مستقر، فإنه لا يصلح مرجعاً لدى الشك في هذه الصورة؛ إذ يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فيكون كما لو كان المخصص متصلاً، فشك في مصداق ذلك بعد الإذعان بكون المتصل معنونا للعام أو في هذه الصورة على ـ على الرأيين ـ فتدبر جيداً.

وعليه: فإن المجاز ـ حسب المستظهر ـ له الإرادة الاستعمالية والتصديقية الأولى دون التصديقية الثانية والثالثة، فإنه في قوله رأيت أسداً يرمي ليس كالغالط لم يخطر بباله معنى الأسد أبداً، بل إنه قصده وقصد إفهام السامع بمعناه لكن من دون بناء[٣] عليه، فالمتجوز مع الهازل والمخادع يشتركان في إرادة إلقاء المعنى الحقيقي في ذهن الطرف، ولكن يختلفان في أن التجوز لغرض عقلائي حسن، والمخادع غرضه غير حسن والهازل كذلك، أما المازح فله غرض لكنه مع سنخ

---

(١) فإنهما موجود ثان.

(٢) وهناك حِكَم أخرى ذكرناها في بعض الأبحاث الأخرى.

(٣) لا مستقراً ولا غير مستقر، ويلاحظ أننا فسرنا غير المستقر بالمعنى المعهود في مقام التعليم، لا البدوي الصرف.

آخر. هذا كله عن الحقيقة والمجاز.

تنبيه: كثيراً ما نستخدم الإرادة الجدية والاستعمالية بحسب المصطلح المعهود لا على ما اصطلحناه، وأما على ما اصطلحناه فإن المراد هو التفكيك بين الإرادة الجدية التصديقية الثانية وبين الإرادة الجدية التصديقية الثالثة[١].

وأما الكناية فقد سبق أنها بالانتقال لا بالاستعمال، فهي أمر لاحق عليهما مختلف لحاظاً ومصباً عنهما، فإن أراد بالإرادة الجدية[٢] معناه الموضوع له ومعراضه فهو حقيقة بلحاظه، وكناية بلحاظ الانتقال للمعنى الكنائي، وإن أراد بالإرادة الجدية[٣] غير الموضوع له بقرينة وكنّى به عن أمر آخر فهو مجاز وكناية.

ثم[٤] إن للمعاريض باعتبار آخر أنواعاً:

فمنها: التلويح، وذلك إن كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم، كما في كثير الرماد، ومهزول الفصيل، وجبان الكلب، ووجه التسمية أن التلويح هو الإشارة للشيء من بعيد.

ومنها: الرمز، إن كانت الوسائط خفية من حيث اللزوم، وقليلة وذلك، كقوله (عريض الوسادة) لأنه ينتقل من عرض الوسادة إلى عرض القفا، ومن عرض القفا إلى المطلوب، وأما عريض القفا فإنه رمز بلا واسطة.

ومنها: الإيماء والإشارة، إن كانت قليلة غير خفية.

وقد عدّ السكاكي هذه الثلاثة من أقسام الكناية، وهو تام إن كان بنحو

---

(١) وهذا هو الذي قصدناه من (وأما الرابع فهو شأن...).

(٢) الأولى والثانية.

(٣) بالثانية أما الأولى فقد أراد بها المعنى الموضوع له.

(٤) أنواع المعاريض والكناية بلحاظ آخر.

الانتقال لا الاستعمال، وأما الرمز فإنه قد يكون من المعاريض والكناية، وقد يكون من الحقيقة لو اصطلح على وضعه ـ تعييناً أو تعيناً ـ لمعنى مجمل، ومنه الحروف المقطعة على بعض الأقوال فيها.

والمجمل قد يكون مجملاً للنوع دون الشخص أو العكس، أو لشخص دون شخص، والإجمال قد يكون ثبوتياً وقد يكون إثباتياً، وفي الرمز تفاصيل، وفيما ذكر تأملات لا يسع المجال ذكرها.

النوع الثالث: دلالة الإشارة

ومن أنواع المعاريض دلالة الإشارة، وقد عرفها البعض بـ: ما لم يقصده المتكلم لكنه يعدّ من لوازمه[(١)].

لكن هذا التعريف ناقص وقاصر، والأدق والأشمل أن يعرف بـ: ما لم يقصده المتكلم، أو لم يظهر منه في بادئ النظر أن المتكلم قصده[(٢)]، ولم يوضع له ولم

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة ١: ٥٦، وفيه: «ما لم يقصد عرفا من الكلام ولكنه يلزمه». الوافية في أصول الفقه: ٢٢٩، وفيه: «... الثالث: ما لم يقصد عرفاً من الكلام، ولكن يلزم المقصود، نحو قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ مع قوله تعالى: ﴿وفصاله في عامين﴾ علم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، فإن المقصود في الأولى بيان حق الوالدة وتعبها، وفي الثانية بيان مدة الفصال، فلزم منهما: العلم بأقل مدة الحمل، ويسمى بدلالة الإشارة، وحجيته ظاهرة إذا كان اللازم قطعياً».

(٢) ليدخل فيه الاستدلال بدلالة الإشارة على لازم الآيات الكريمة والروايات، وقد أخطأ عدد من العامة حيث عرفوا دلالة الإشارة بما صدَّرنا به التعريف من دون هذه الإضافة، ثم طبقوا دلالة الإشارة على بعض آيات القرآن الكريم ـ كما سيأتي في المتن ـ إذ كيف يقال عن لازم الآية أنه (لم يقصده المتكلم لكنه يعد من لوازمه) ثم يرتب الحكم الشرعي انطلاقاً من ذلك اللازم، مع أن الحكم الشرعي إنشاء مرتهن بالقصد؟ وكيف لا يقصد الشارع المقدس اللازم ثم يقال

←

يستعمل فيه، لكنه عد من لوازمه أو ما يستدعيه، ويُنتقل منه إليه عرفاً أو عقلاً بحكمة أو بمناسبات الحكم والموضوع أو غيرها، سواء أكان من لوازمه ثبوتاً أم إثباتاً»، ووجه هذه القيود والإضافات يظهر بالتدبر، ولعل بعضها سيأتي.

دلالة ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ...﴾ على اجتماع الصوم والجنابة:

وقد مثّل لها بعض علماء العامة[1] بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ﴾[2]، وإنه يدل على اجتماع الجنابة مع الصوم وعدم إبطالها له، بدلالة الإشارة؛ إذ (أحل... لكم..) مطلق فيشمل الرفث حتى اللحظة الأخيرة قبل الفجر، فيلزمه عقلاً أن لا يكون له وقت للاغتسال، ويلزمه عقلاً كونه جنباً في الآنات الأولى من النهار، ولو كانا ـ أي الصوم والجنابة ـ متضاربين لما صح إطلاق القول بـ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ﴾ بل كان ينبغي القول مثلاً: (أحل لكم ليلة الصيام الرفث بقدر يبقى معه مجال للغسل)، أو (أحل لكم في أكثر ليلة الصيام الرفث...) أو ما أشبه .

وجوه المناقشة في دلالة الآية:

وقد يجاب عنه بما يلي:

الوجه الأول: الانصراف

بالانصراف عمّا لاصق الفجر، لمناسبات الحكم والموضوع أو غير ذلك.

إنه شرَّعه؟ مع وضوح علمه وإحاطته وأنه لو لم يقصد لما شرع ولو قصد لشرّع.

(١) انظر: الثمر الداني: ٣١٠، وفيه: «... ولا بأس أن يصبح الصائم جنباً من الوطء...».

(٢) سورة البقرة: ١٨٧.

الوجه الثاني: لا يمكن الالتزام باللازم الخفي

كما قد يجاب بأن اللازم الخفي إذا كان مما لا يفهمه الناس عادة، مما لا يمكن إلزام القائل به إذا كان بناؤه على (لسان قومه) وهذا مما لا يفهمه العامة عادة.

الوجه الثالث: الآية ليست في مقام البيان

ليست الآية في مقام البيان من هذه الجهة، أو لا يعلم على الأقل أنّها في مقام البيان من هذه الجهة؛ وذلك على حسب مبنى الآخوند(١) الذي اعتبر من مقدمات الحكمة: أن يكون المولى في مقام البيان.

لا يقال(٢): الأصل كون المطلق في مقام البيان لكل الحصص التي تندرج تحته؛ وإلا لما صح التمسك بالإطلاق مطلقاً؛ إذ ما من مورد إلا ويحتمل أن لا يكون المطلق في مقام البيان من جهة مختلف حصصه، فيلزم هدم الاعتماد على المطلقات مطلقاً، أو في الأعم الأغلب، فمثلاً يقال: لا يعلم أن (أحل الله البيع) في مقام البيان من جهة كونه نقداً أو سَلَماً أو نسيئة، أو كونه ليلاً أو نهاراً، أو كونه عيناً بعين، أو نقداً بعين، أو نقداً بنقد أو غير ذلك.

إذ يقال(٣): إن أصالة(٤) الإطلاق محكمة في صورة دون أخرى: أما الصورة المحكمة فيها فهي ما لو كانت الجهة ـ أي العنوان ـ هي المصب بحسب الفهم

---

(١) انظر: كفاية الأصول: ٧١.

(٢) هذا إشكال على (لا يعلم...) وأما لو استظهرنا عدم كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، وأحرزنا ذلك حسب الفهم العرفي، فلا يبقى مجال لهذا الإشكال كي يحتاج إلى الجواب.

(٣) الضابط في جريان الإطلاق وعدمه: كون الجهة مصبّاً وعدمه.

(٤) الأصل هنا بمعنى القاعدة العامة، لا الأصل العملي.

العرفي، فإنّ الإطلاق محكَّم، فيُحكم بشموله لكل حصص ذلك العنوان[1].

أما الصورة الأخرى: فهي ما لو وجدت جهة ـ أي عنوان ـ أخرى نسبتها مع المصب هي العموم والخصوص من وجه[2]، فإن ههنا تفصيلاً بين ما لو كان العنوان الآخر من العناوين الثانوية فيتقدم بطبعه، أو كان من الأولية لكن كان اللفظ بحسب الفهم العرفي منصرفاً عنه أو لمناسبات الحكم والموضوع، فإنه هنا علم أنه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، وبين غير ذلك، فإنه هنا يقال: إنه قد علم العدم أو على الأقل لا يُعلم أن المولى في مقام البيان من هذه الجهة، أي: من جهة العنوان الآخر، وإن تطابق مع العنوان الأول في مادة الاجتماع. فكيف لو كان العنوان الآخر لازماً خفياً كما في المقام؟

وتوضيحه: إنّ قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ...﴾[3] مثلاً مطلق من جهة حِلِّية موضع العضّ، وغير مطلق من جهة نجاسته، فإن مصب (كلوا) ـ بحسب المتفاهم العرفي وبحسب مناسبات الحكم والموضوع ـ حيثية (الحلية) فتعم حتى موضع العضّ، فإنه حلالٌ أكلُه، وليس مصبه النجاسة، فلا تدل الآية على طهارة موضع العض، بدعوى إطلاق (كلوا) وأنه لو كان نجساً لما صح إطلاق القول بـ(كلوا)؛ إذ الإطلاق هو من جهة الحلية لا الجهات الأخرى.

وكذلك قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾[4] فإنه[5] مطلق من جهة حلية البيوع

---

(١) كقوله: أكرم العالم، فإنه يشمل العالم بالطب والعالم بالفقه والعالم بالأصول.

(٢) كقوله: أكرم العالم مع عنوان العادل أو الفاسق.

(٣) سورة المائدة: ٤.

(٤) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٥) وإن كان نصاً في الحلية، لكن مطلق من جهة متعلقاته، أي: أفراد البيع من كونه سَلَماً أو سلفاً

←

بما هي هي، لكنه غير مطلق ـ أو لا يعلم إطلاقه ـ من جهة كونه غبناً أو إكراهياً، فإنها عناوين أخرى ليست مصب الآية، وإن اجتمعت معها في مادة الاجتماع، فلا يعلم شمولها لها[1].

وكذلك المقام، فإن: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ...﴾ مطلق من جهة عنوانه ومصبه[2]، فيفيد أن أنواع الجماع محلل في مختلف أوقات الليل، لكنه ليس مطلقاً من جهة سائر العناوين المقارنة أو اللاحقة.

أما المقارنة ـ مثل: كونها حائضاً ـ فإنه عنوان آخر، وإن اجتمع مع العنوان الأول؛ والظاهر حكومة أدلة الحيض على مثل (أحل) ولذا تتقدم عليها، وإن كانت النسبة من وجه، لذا لا يصح القول: إن (أحل لكم ليلة الصيام الرفث...) مطلق فيشمل كونها حائضاً أيضاً، فيقع التعارض بين هذه الآية وأدلة مبطلية الحيض، بدعوى أن النسبة هي العموم من وجه؛ إذ يقال: ليست الآية في مقام البيان من هذه الجهة، أو يقال بظهور أدلة الحيض في كونها حاكمة على (أحل...).

وأما اللاحقة فكاجتماع الصوم نهاراً مع الجنابة، فإن جواز الوطء ليلاً عنوان، واجتماع الجنابة مع الصوم نهاراً عنوان آخر، فلا إطلاق للعنوان الأول ليشمل الآنات الأخيرة من الليل المبتلاة بالمزاحمة للعنوان الثاني بمعنى أن ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ...﴾ ناظرة لعنوان الليل بما هو هو، وغير ناظرة ـ بحسب المتفاهم العرفي ـ إلى ابتلاء بعض أجزائها بالمقدمية المفوّتة ـ على تقديرٍ ـ لشرط صحة

أو نقداً، وكذلك من كونه غبناً أو إكراهياً أو غير ذلك، وهذا هو مورد الكلام.

(١) والوجه أن عناوين الغبن والإكراه ونظائرها ـ بطبعها ـ ناضرة إلى مثل عنوان البيع ـ أي: بما هو موضوع حكم شرعي أولي ـ لكونها عناوين ثانوية.

(٢) أي: من جهة أصناف ومصاديق عنوان الرفث ومصبّه.

الصوم ـ على فرضه ـ وغير منقحّة له[١]، فتأمل.

الوجه الرابع: المرجع هو الدليل الخاص على الامتناع وعدمه

إنه لا بد من ملاحظة عنوان الصوم مع الجنابة أولاً، فقد يدل الدليل على امتناع اجتماعهما، وقد يدل على الإمكان، وقد لا يدل على شيء فيشك، فالصور ثلاثة:

أما الصورة الأولى: فلا يبقى معها مجال لدلالة الإشارة؛ إذ دليل الامتناع منطوق، وهو أقوى منها، فيوجب صرف ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...﴾ إلى غير الآنات الأخيرة المفوّتة للغسل والطهارة.

أما الصورة الثانية: فكذلك، فإنه وإن توافق المنطوق مع دلالة الإشارة إلا أنه لا حاجة إليها معه، فيصح الصوم بالدليل الدال على إمكان الاجتماع.

وأما الصورة الثالثة[٢]: فلأنه من الشك في جزئية الجزء ونظائره في الحقائق المخترعة، والقاعدة هي أنه لدى الشك في جزئية جزء أو شرطية شرط، أو مانعية مانع للحقائق المخترعة، إما القول بالاحتياط أو القول بالبراءة.

أما الأول: فلأنها حقيقة مخترعة لا يُعلم كنهها، ولو لم يُؤتَ بالجزء المشكوك لما عُلِم تحقق المأمور به، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فمجرى البراءة هو غير الحقائق المخترعة، أو لأنه من العنوان والمحصِّل، أو لبرهان الغرض، فإن إحراز الأغراض الملزمة للمولى واجب، ولا يعلم أن الفاقد محقق له.

ويوضحه ما لو شك في مؤثرية الدواء المركب من تسعة أجزاء دون العاشر المشكوك في مقوميته في التأثير، فإن العقلاء يُلزِمون بإضافته لو كان الشك فيه بنحو

---

(١) أو فقل: غير ناظرة إلى صورة ابتلاء بعض أجزائها بمحتمل المقدمية المفوتة.

(٢) المرجع أصالة الاحتياط أو البراءة في الحقائق المخترعة.

اللابشرط، لا بنحو البشرط لا، وإلا لكان من المتباينين، لا الأقل والأكثر هذا خلف، والحال كذلك في قنوت الصلاة أو جلسة الاستراحة، لو دار أمرها بين الاستحباب والوجوب، فإن الصلاة بالنسبة لها ليست (بشرط لا) حتماً، وكذلك المقام في الطهارة وقت الصيام، فتأمل[١].

وأما الثاني: فللإطلاق المقامي، فإنه ينفي تلك الوجوه الثلاثة[٢]، وهو دليل وليس أصلاً، فإنه عبارة عن ظهور حال المشرِّع إذا كان في مقام بيان أجزاء ما اخترعه من المركبات وشرائطه وكان ذلك محل ابتلاء المكلف، في أنه قد ذكر كل ما له المدخلية، فلو لم يذكر شيئاً أو لم يوصله دل على عدم اعتباره، وإلا لكان مخلاً بغرضه.

لا يقال: لكن دلالة الإشارة في الآية دليل لا مجال معه للإطلاق المقامي.

إذ يقال: كلا، لأنّ الدلالة هذه خفية لا يلتفت لها عامة الناس، فلا تصلح بياناً لما هو مورد ابتلاء العامة، بل غالب الخاصة لا يلتفت إليه، هذا إضافة إلى أن الإطلاق المقامي دليل، فتأمل.

والحاصل: إنه إن دلّ دليل على شرطية الطهارة من الحدث في الصوم فلا مجال معه لانعقاد إطلاق **﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ...﴾** الذي زعمه، وإن لم يدل كفى الإطلاق المقامي في نفي الاشتراط من غير حاجة لدلالة الإشارة هذه، فإنّ الإطلاق المقامي أسبق رتبة وأعم نفعاً.

. .

---

(١) إذ لو تمت دلالة الإشارة لكانت منقحة للموضوع، أي: لعدم الاشتراط، فتأمل.

(٢) أي: المذكورة في (الأول).

من دلالة الإشارة: دلالة الآيتين على أدنى مدة الحمل

إنّه قد يقال: إنّ من موارد ومصاديق دلالة الإشارة ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام[1] من أن مقتضى الجمع بين آيتي: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً...﴾[2]، فإنّ المقصود منه بيان تعب الأم ونصبها، و﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...﴾[3] فإن المقصود الأولي منه بيان أقصى مدة الإرضاع، ولكن لازم مجموع الآيتين هو: أن أدنى مدة الحمل هي ستة أشهر. فإن ذلك لازم ثبوتي لصحة القضيتين الأوليين، واللازم الثبوتي حجة[4] حتماً، أما الإثباتي ففيه تفصيل سيأتي بإذن الله تعالى.

لكن الأصح أن دلالة الآيتين هو من مصاديق دلالة التنبيه على ما سيتضح من تعريفها فانتظر.

من دلالة الإشارة بحث الضد والمقدمة:

ثمّ إنَّ دلالة الإشارة لا تقتصر على المعاني غير المقصودة، بل ـ وكما سبق ـ

---

(١) انظر: الإرشاد ١: ٢٠٦، وفيه: وروي عن يونس، عن الحسن: «أن عمراً أتي بامرأة قد ولدت لستة أشهر فهم برجمها، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: إن خاصمتك بكتاب الله خصمتك، إن الله عز اسمه يقول: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، وقول تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ فإذا تممت المرأة الرضاعة سنتين، وكان حمله وفصاله ثلاثين شهراً، كان الحمل منها ستة أشهر، فخلى عمر سبيل المرأة وثبت الحكم بذلك، يعمل به الصحابة والتابعون ومن أخذ عنه إلى يومنا هذا».

(٢) سورة الأحقاف: ١٥.

(٣) سورة البقرة: ٢٣٣.

(٤) أي: من الملتفت له، وهم عليهم السلام سادة مَن يلتفت.

إنها تشمل التي يظهر بدواً أنها غير مقصوده، التي تلزم الكلام، فتشمل لازم الدليل الواحد، سواء كان غير مقصود لغفلة أو غيرها أم كان لا يظهر منه بدواً أنه مقصود له؛ وذلك مثل دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده العام أو الخاص على القول به[١]، وكدلالة إيجاب ذي المقدمة على إيجاب المقدمة عقلاً أو وشرعاً أيضاً، فإن ذلك ونظائره من مصاديق دلالة الإشارة، فإنها لوازم ثبوتية للأمر بالشيء، سواءً التفت إليها الآمر وقصدها أم لا، وهذا النوع من أنواع دلالة الإشارة هو الذي استفرد بحيِّز واسع من مباحث علم الأُصول، كسائر مباحث الاستلزامات، دون النوع الأول من أنواعها[٢].

وعليه: فلو قال: اذهب إلى المسجد قاصداً بذلك نهيه عن ضده الخاص، أي: نهيه عن الذهاب إلى السينما التي كان عازماً عليها، فإنه من المعاريض؛ إذ كان ذلك بالانتقال، وهو في عرض المعنى، وبه خفاء في الجملة[٣]، وكذلك لو قال له: عجّل بالذهاب للمسجد قاصداً التعجيل بمقدماته كالتطهر، فإنه من المعاريض.

شمول تعاريف المعاريض لدلالة الإشارة:

وأما كون دلالة الإشارة من مصاديق معاريض الكلام فإنه منوط بتفسير المعاريض أو تعريفها[٤]، فإن فسرت بـ:

---

(١) انظر: الأصول الأصيلة: ١٤٣، مفاتيح الأصول: ١٣٥، و٢٧١، مقالات الأصول ١: ٣٣٩، كفاية الأصول: ١٢٩، درر الفوائد ١: ١٣٣.

(٢) وهو لازم مجموع الكلامين أو الكلمات، وهو مما يحتاج لدقة أكثر وإحاطة أوسع.

(٣) والخفاء ذاتي، إلا أنه بالقرينة الحالية يكون جلياً للسامع، وقد يكون شخصياً أو صنفياً.

(٤) التفسير كشف القناع ولو بتبديل لفظ بلفظ أوضح، والتعريف يكون بالحد أو بالرسم، وكلام اللغويين ـ حسب المستظهر ـ يمكن أن يكون من كلا القسمين لا خصوص الأول، فتدبر.

←

١ـ (ما لم يبيَّن من المعاني) فهي[1] مشمولةٌ، فإنها غير مبينة عادة، بل يقود إليها التدبر والتأمل.

٢ـ وكذا إن فسرت بـ: «ما هو في شق وناحية»[2] فإن النهي عن الضد مثلاً في شق وناحية من الأمر بالشيء.

٣ـ وكذا تفسيرها بـ (الذلول الصعب)[3] فإنه صعب في بادئ النظر، لكنه ذلول بعد تحقيق النظر.

٤ـ أو بـ (التورية)[4]؛ إذ قد وُرّي بالأمر بالشيء عن النهي عن ضده.

٥ـ أو بـ (ما سار حياله وحاذاه)[5].

٦ـ أو (فحواه ومغزاه[6])[7].

لكن الشمول إنما هو فيما إذا قصد اللازم، فهو عندئذ من المعاريض، دون ما لو لم يقصده، إلا لو عُمِّمت المعاريض لغير المقصود أيضاً، كما أن الشمول إنما هو لو كان للازمٍ نوع خفاء ذاتي، أو عرضي شخصي أو صنفي أو نوعي، وإلا لم يكن منها حسب تعريفنا لها[8]، ودون ما لو فسر بـ (ما سد الآفاق) أو (النظير) أو (ما

انظر: البيان في تفسير القرآن: ٣٦٨، المنطق: ١١٦.

(١) أي: دلالة الإشارة.

(٢) انظر: الصحاح ٣: ١٠٩٠، لسان العرب ٧: ١٧٧، مجمع البحرين ٤: ٢١٦.

(٣) انظر: لسان العرب ٧: ١٧٩، مادة (عرض).

(٤) انظر: لسان العرب ١٥: ٣٨٧، ٣٨٩.

(٥) انظر: مجمع البحرين ٤: ٢١٣.

(٦) على تأمل في بعضها من جهة عدم قصدهم ذلك، أو انصراف كلامهم وغير ذلك، فتأمل.

(٧) انظر: لسان العرب ٧: ١٧٦، مادة (عرض).

(٨) فالضد العام ليس من المعاريض؛ إذ لا خفاء فيه على القول به، فتأمل.

يعرض الكلام من حاكم ووارد ومخصص...) كما أنَّ (يشبه بعضه بعضاً) منطبق على ما يفيد وجوب المقدمة مثلاً دون ما يفيد حرمة الضد، إن حملنا الشَّبه على المعنى دون الحكم أو اللفظ، فتأمل.

لا يقال: المعاريض أخذ فيها القصد أما دلالة الإشارة فمقيدة بعدمه.

إذ يقال: إن دلالة الإشارة أعم مما لم يقصده المتكلم، ومما لم يظهر منه في بادئ النظر أنه قد قصده، كما سبق من تعريفنا، وتخصيصها بالقسم الأول بلا وجه.

والحاصل: إن دلالة الإشارة هي دلالة الشيء على اللوازم الخفية، سواء أقصد أم لا، والتقييد بعدم القصد لا مصحح له؛ ولأن عالم الدلالة هو مرتبة من عالم الثبوت[1] السابق على القصد وعدمه؛ ولاستلزام الأخص خروج بعض الأقسام عن أقسام الدلالات التي ذكروها، مع أن ظاهرهم الحصر، فتأمل.

وعلى أي: فإنّ الأوفق بالغرض من وضع المصطلحات والأنفع هو ما ذكرناه من التعميم.

النوع الرابع[2]: دلالة الاقتضاء

ودلالة الاقتضاء تعني: ما تتوقف[3] صحة الكلام أو صدقه عقلاً أو شرعاً

---

(١) وهي بوجهٍ من عالم الإثبات إن أريد به عالم الوجود الذهني، وهي سابقة على القصد كذلك. وتحقيقه: إن للثبوت معنى أخص ـ يقابل الثلاثة ـ وأعم ـ يشمل الأربعة ـ وللإثبات معنى أخص وأعم، وإن الدلالة قد يراد بها ما يقوم باللفظ أو المكتوب، وقد يراد بها ما يكون في الذهن، بل والخارج أيضاً، فهي على أربع مراتب، وتفصيله يوكل لمظانه.

(٢) من أنواع المعاريض، وقد تقدمت ثلاثة أنواع، فراجع.

(٣) والأدق دلالة: توقف صحة الكلام أو صدقه على أمر عليه.

عليه[١]، فتوقف الصحة كـ﴿وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ﴾[٢]؛ إذ لولا تقدير (أهل) أو ما أشبه لما صح الكلام.

أما توقف صدق الكلام عقلاً على أمر فكتوقف صدق «رفع عن أمتي تسع: الخطأ والنسيان و...»[٣] على تقدير (الحكم والحرمة) أو تقدير (المؤاخذة) ضرورة عدم صحة دعوى رفعها تكويناً وخارجاً عن أمته صلى الله عليه وآله؛ إذ الوجدان شاهد بالعدم.

وكذلك: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[٤] المتوقفة صحته عقلاً على تقدير (العقد)[٥] أو المباشرة؛ لوضوح امتناع تعلق التحريم أو الإيجاب بالأعيان والذات والجواهر، بل إنّها تتعلق بالأفعال فقط.

وأما توقف صدق الكلام شرعاً على شيء فكتوقف صدق (قِف عني كتابك) على تمليكه له أولاً بهبة أو بيع أو صلح أو ما أشبه، وكونه وكيلاً عنه في بيعه

---

(١) انظر: كتاب المكاسب ٣: ٨٤، وفيه: «...كما كان مقصوداً ولو إجمالاً في مسألة: أعتق عبدك عني؛ ولذا عدّ العامة والخاصة من الأصوليين دلالة هذا الكلام على التمليك من دلالة الاقتضاء، التي عرفوها: بأنها دلالة مقصودة للمتكلم يتوقف صحة الكلام عقلاً أو شرعاً عليه، فمثلوا للعقلي بقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾، وللشرعي بهذا المثال».

(٢) سورة يوسف: ٨٢.

(٣) انظر: الخصال: ٤١٧، وفيه: ...عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، ومالا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة».

(٤) سورة النساء: ٢٣.

(٥) والظاهر حرمة أصل إجراء العقد على الأم، وإن لم يستتبعه شيء، كما أشار إليه السيد الوالد رحمه الله. انظر: الفقه ٦٤: ١٩٥.

وشبهه؛ إذ لا بيع إلا في ملك، والتوقف شرعي كما لا يخفى؛ إذ لا يمتنع عقلاً أن يقف عن غيره ما هو ملكه، ثم كونه وكيلاً في الوقف عنه.

قوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ وبرهان السبر والتقسيم[١]

وفي المقام: فإن من مصاديق دلالة الاقتضاء التي هي من مفردات (المعاريض) قوله تعالى ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالمينَ﴾[٢] استدلالاً بها على عدم صحة خلافة أبي بكر وعمر للرسول، احتجاجاً منّا على العامة بهذه الآية، مع إقرارهم بأنهما كانا مشركين قبل إسلامهما[٣].

وذلك استناداً إلى برهان السبر والتقسيم، الذي هو من المعاريض أيضاً على حسب عدد من تفسيراته كما سيأتي.

توضيحه: إن الصور المحتملة في الآية الشريفة أربعة:

الأولى: أن يكون مَن طلب إبراهيم عليه السلام من الله تعالى أن يمنحه عهد الإمامة، ظالماً سابقاً ولاحقاً، أي: حين منحه الإمامة.

الثانية: أن يكون عادلاً سابقاً ظالماً لاحقاً، بأنْ يُقلَّد الإمامة حين ظلمه.

الثالثة: أن يكون عادلاً سابقاً ولاحقاً.

الرابعة: أن يكون ظالماً سابقاً عادلاً لاحقاً.

---

(١) وكونه من المعاريض.

(٢) سورة البقرة: ١٢٤.

(٣) من غير توقف احتجاجنا عليهم على إثبات أن إسلامهما كان ظاهرياً فقط، بل يكفي إقرارهم بسجودهما للصنم قبل الإسلام، وإن ادعوا أنهما أسلما حقيقة فيما بعد، وذلك لأن إقرارهم بشركهما ـ ولو للحظة قديماً ـ كافٍ في إلزامهم ببطلان خلافتهما؛ لقوله تعالى ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالمينَ﴾ بالبيان الآتي في المتن وبغيره.

أما الصورتان الأوليان: فلا يعقل أن يكون إبراهيم عليه السلام قد طلبهما من الله تعالى بالبداهة؛ إذ كيف يعقل أن يطلب من الله أن يمنح الإمامة لبعض ذريته وهو ظالم مشرك[١] الآن، سواء أكان سابقاً ظالماً مشركاً[٢] أم كان عادلاً مؤمناً؟

أما الصورة الثالثة: فغير مراده قطعاً؛ لأنها خارج منطوق قوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ إذ كيف يطلب إبراهيم من الله أن يمنح الإمامة للعدول الصالحين من ذريته، فيجيبه تعالى بأنه لا يمنحها الظالمين؟ وبعبارة أخرى: إن الصورة الثالثة هي التي يمنحها الله تعالى عهده بالإمامة، فهي بالضد من الجواب.

فانحصر الأمر في الصورة الرابعة، وبها يتم المطلوب؛ إذ حتى لو فرض أن الأولين كانا عدولاً لاحقاً[٣]، فإنهما لا يمكن أن يكونا خليفتين؛ لشركهما وظلمهما السابق باعتراف الخصم.

ثمّ إنَّ كون دلالة الآية على نفي الصورة الرابعة من دلالة الاقتضاء، موقوف على عدم القول بصدق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ[٤]، وإلا لكانت دلالتها بالعموم أو الإطلاق من غير حاجة للتمسك بدلالة الاقتضاء، فتدبر.

شمول تفسيرات المعاريض لدلالة الاقتضاء:

هذا كله هو ما ذكرناه من دلالة الاقتضاء، فإن توقُّف صحة الكلام عقلاً على برهان السبر والتقسيم هو مصداق (المعاريض) على جملة من تعاريفهما؛ وذلك لأنه

---

(١) إذ ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. سورة لقمان: ١٣.

(٢) وهي الصورة الأولى.

(٣) أي: في الزمن الذي يراد منحهما الإمامة، أي: بعد شهادة الرسول صلى الله عليه وآله.

(٤) فيكون برهان السبر والتقسيم هو الدليل على التجوز، واستعمال الظالمين حتى فيما انقضى عنه المبدأ، لا بلحاظ حال التلبس؛ إذ يراد نفي العهد عنه حتى بعد انقضاء التلبس.

ينطبق عليه كل ما ذكروه في الانطباق على دلالة الإشارة، إضافة إلى انطباق التعريف الآخر: وهو «ما يُعرض الكلام عليه من قواعد عقلية أو نقلية؛ وذلك مثل مبادئ الاستنباط، كالمنطق وقواعد الأُصول والقواعد الفقهية والدرائية... الخ».

وهنا فإننا عرضنا الآية على قاعدة عقلية هي السبر والتقسيم، وبها انحصرت دلالتها في الصورة الرابعة، وإلا لما صحت، كما أنَّ هذا التعريف ينطبق على دلالة الإشارة أيضاً.

النوع الخامس[١]: دلالة التنبيه

كما أنَّ دلالة التنبيه ـ وقد تسمى بدلالة الإيماء ـ هي من أقسام معاريض الكلام.

وقد عرف بعضهم دلالة التنبيه بـ«أن يفيد اقترانُ شيءٍ بشيءٍ علّيته له».

أقول: هذا التعريف غير مطرد ولا منعكس، والأصح أن تعرف دلالة التنبيه بـ(أن يفيد اقتران شيء بشيء علّيته له، أو أصل حدوثه أو وجهَهُ أو مطلباً آخر جديداً، على أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب المتفاهم عرفاً من اللفظ)[٢].

وقد أخرجنا بقيد (على أن تكون...) دلالة الإشارة، فإنه يشترط فيها أن تكون غير مقصودة، أو أن لا يظهر من حال الشخص واللفظ أنها مقصودة، وهذا هو الفارق بين هاتين الدلالتين[٣]، وقد يفرق بينهما ـ مع ذلك أو عوضاً عنه ـ بأن ما لزم

---

(١) من أنواع المعاريض، وقد تقدمت أربعة أنواع، فلاحظ.

(٢) ولا يخفى أن مسلكنا العام ـ كما بيّناه مكرراً ـ أن الأعم الأغلب من العلل المذكورة في لسان الشارع هي حِكَم، وعبَّرنا ههنا بالعلية جرياً على تعريف القوم، والأصح: أن يفيد الاقترانُ وجه الحكمة أو محتمل العلية... الخ.

(٣) وعليه: فلو أراد المتكلم إفادة أن أدنى مدة الحمل هي ستة أشهر، فاستدل بالآيتين، فإنها

←

الشيء فهو من دلالة الإشارة، وما لزم اقتران الشيئين فهو من دلالة التنبيه[١]، وعلى أي فالتفريق اصطلاح، والأوجه الجمع بين الفارقين.

صور دلالة التنبيه:

لقد أدخلنا بالشقوق الثلاثة الأخيرة سائر أصناف دلالة التنبيه. وتوضيح الصور الأربعة:

الصورة الأولى: إفادة الاقتران العِلّية أو الاقتضاء

أي: أن يفيد اقتران شيء بشيء عِلّيته له؛ وذلك مثل:

أ ـ قوله: (اعد الصلاة) بعد السؤال عن (شككت بين الواحدة والاثنتين)[٢] فإنه يفيد عِلّية الشك لبطلان الصلاة.

تندرج في دلالة التنبيه؛ وذلك كما صنع أمير المؤمنين عليه السلام، وأما لو أراد بـ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً..﴾ بيان تعب الأم ونصبها وبـ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...﴾ بيان أقصى مدة الحمل فقط، وغفل المتكلم ـ المفروض غير الكتاب والعترة ـ عن لازم كلاميه فالدلالة على أدنى مدة الحمل تكون من دلالة الإشارة، إلا لو قيدناها بلازم الشيء الواحد لا الشيئين، كما سبق فتدبر جيداً.

(١) وعلى هذا فدلالة الآيتين ونظائرهما على أدنى مدة الحمل هي من دلالة التنبيه، سواء أكانت الدلالة مقصودة أم لا أم لم يظهر من حال المتكلم أنه قاصد أم لا.

(٢) انظر: الكافي ٣: ٣٥٠، ح ١ ـ ٤، وفيه: ... عن ابن مسكان، عن عنبسة بن مصعب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إذا شككت في الركعتين الأولتين فأعد».

...عن سماعة قال: قال: «إذا سها الرجل في الركعتين الأولتين من الظهر والعصر والعتمة ولم يدر أواحدة صلى أم ثنتين فعليه أن يعيد الصلاة».

.... عن حريز ، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: «رجل لا يدري واحدة صلى أم ثنتين؟ قال: يعيد...».

ب ـ ما لو ورد السؤال عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقالﷺ: «**أينقص إذا جف؟**». قال السائل: نعم، فقال: **لا**»[١]، فإنه يفيد أن علّة المنع هي الجفاف[٢].

ج ـ قوله: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)[٣]؛ إذ يفيد عِلّية الغضب لنهيه عن القضاء.

د ـ قوله (تصدّق)[٤] بعد قول السائل: (واقعت أهلي في شهر رمضان) فإنه يفيد عِلّية المواقعة لوجوب دفع الكفارة وثبوتها.

هـ ـ وفي العرف، لو قال: جاء زيد، فقال: ظهر الفساد في البر والبحر، أفاد عِلّية مجيئه ـ بنظره ـ للفساد.

الصورة الثانية: أن يفيد الاقترانُ أصلَ حدوث أمر

أن يفيد اقتران شيء بشيء أصل حدوث أمر آخر، كما لو أخبر عنه أنه

---

(١) انظر: مستدرك الوسائل١٣: ٣٤٢، ح ٢، وفيه: عن النبيﷺ، أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «**أينقص إذا جف؟ فقالوا: نعم، فقال: لا، إذن**».

(٢) وقد أفتى بعض الفقهاء بالكراهة، أي: كراهة أن يبيع الرطب بالتمر إذا كانا متساوين وزنا، واحتاط بعض وأشكل بعض ـ راجع مثلاً: المبسوط ٢: ٩٠، إرشاد الأذهان ١: ٣٧٩، مختلف الشيعة ٥: ٩٤ ـ ٩٥، وسيلة النجاة، تعليق السيد الگلپايگاني ٢: ٥٤، مسألة: ٥ ـ وأما مع التفاضل فإنه ربا لا يجوز.

(٣) انظر: مستدرك الوسائل١٧: ٣٤٩، ح ١، وفيه: عن رسول اللهﷺ: «**أنه نهى أن يقضي القاضي وهو غضبان أو جائع أو ناعس**».

(٤) انظر: الكافي ٤: ١٠٢، ح ٢، وفيه: ... عن جميل بن دراج، عن أبي عبد اللهعليه السلام: «أنه سئل عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال: **إن رجلاً أتى النبيﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، فقال: ما لك؟ فقال: النار يا رسول الله، قال: وما لك؟ قال: وقعت على أهلي، قال: تصدق واستغفر....**».

كذب في قضية، ثم أخبر عن كِذبةٍ أخرى فثالثة... فإن ذلك الاقتران ـ أي اقتران الإخبارات[١] ـ يفيد أنه فاسق، وحينئذٍ فإن كان قاصداً لذلك من كلامه ـ بحيث يفهمه العرف عادة ـ فهو دلالة التنبيه، وإلا فدلالة الإشارة[٢].

الصورة الثالثة: أن يفيد الاقترانُ وجهَه

أن يفيد ذلك وجهَهُ؛ وذلك كاقتران الأمر بكونه عقيب الحظر في: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ﴾[٣]، فإنه يفيد الإباحة.

ومنه يظهر أنه لا ينحصر الاقتران باقتران لفظ بلفظٍ، بل هو أعم من اقتران لفظ بحالةٍ أو سياق، أو مطلق القرائن الحالية والمقامية.

الصورة الرابعة: أن يفيد الاقتران مطلباً جديداً

أن يفيد مطلباً آخر جديداً؛ وذلك له أصناف عديدة يطول بذكرها المقام، ومنها: إفادة ضم حديثين: الإجزاء التخييري أو الوجوب التخييري.

فمن الأول: ضم روايات أن الكر ألف ومائتا رطل بالعراقي، إلى روايات أن الكر ثلاثة أشبار مضروبة في ثلاثة ثم في ثلاثة (أو ثلاثة ونصف مضروبة كذلك)[٤]، فإن

---

(١) أو اقتران المخبر عنه.

(٢) وهذا على التفريق الأول لا الثاني.

(٣) سورة المائدة: ٢.

(٤) انظر: الكافي ٣: ٣، ح ٥ ـ ٧، وفيه: ... عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره؟ قال: **إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء**». ... عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الكر من الماء ألف ومائتا رطل**».

... عن إسماعيل بن جابر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شي؟ قال:

←

ذلك يفيد الإجزاء التخييري، وإن أيا منهما تحقق فهو كافٍ في الاعتصام.

وبذلك يندفع توهم التضارب بين التحديدين؛ لأنّ ذلك الحجم ـ الأشبار مضروبة في الأشبار ـ لا يتوافق مع ذلك الوزن، بل يزيد عليه وينقص حسب ثقل المياه وخفتها؛ لكثرة الأملاح والمعادن وغيرها فيها أو قلّتها.

والسبب أن الشارع أراد التيسير على المكلف بتحقق أي منهما[١].

ونظيره: تخيير الشارع دية القتل بين مائة من الإبل[٢]، ومائتين من البقر، وألف شاة، وألف دينار، وعشرة آلاف درهم، ومائتي حلة، فإن قِيمَ أكثرها قد لا تتطابق[٣].

والحاصل: إن ما سبق كله من (المعاريض)[٤] بتفسيرها بـ(الإشارات الخفية) كما فسرها بها بعض الفقهاء، وبحسب عدد من التفاسير التي أسلفناها[٥]، فراجع.

كر. قلت: وما الكر؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار».

(١) كما يحتمل أن يكون له وجه واقعي علمي، إضافة لمصلحة التيسير، كأن يكون الأخف ذا خواص أقل، فاحتاج إلى حجم أكبر، كي يصلح للاعتصام. وجعل الـ١٢٠٠ رطلاً حتى للأثقل تنسيقاً للمقاييس وضرباً للقانون مثلاً، رغم كفاية الأقل فرضاً، فتأمل.

(٢) انظر: الكافي ٧: ٢٨٠، ح ١ ـ ٩، وفيه: ... عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**دية الخطأ إذا لم يرد الرجل مائة من الإبل، أو عشرة آلاف من الورق، أو ألف من الشاة... قال: وسألته عن الدية، فقال: دية المسلم عشرة آلاف من الفضة أو ألف مثقال من الذهب، أو ألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً، ومن الإبل مائة على أسنانها، ومن البقر مائتان**».

(٣) إذ قد تكون قيمة مائة من إبل أقل أو أكثر من قيمة الألف شاة، وقد تكون قيمتها أقل أو أكثر من الألف دينار، حسب العرض والطلب في الأسواق.

(٤) إذا قصدها أو مطلقا كما سبق.

(٥) كـ: ما كان في ناحية وشق أو ما كان حياله وحاذاه أو الصعب . الذلول... الخ.

فائدة: تعدد مفاد الجملة الواحدة بتعدد سياقاتها

حيث إن المعاريض هي الحجج الخفية، أو الدلالات الخفية أو الأعم منها[١]؛ لذا كان لا بد لمعرفتها من معرفة جملة أمور[٢]: منها: العهد الذهني بين الطرفين أو أحدهما، ومنها: الظروف المكتنفة بالطرفين، ومنها: شخصيتهما وخصوصياتهما وغير ذلك.

فمثلاً: لو قال الأب لابنه الطالب في الثانوية: (اقتربت نهاية السنة) أفاد ذلك ـ بدلالة التنبيه ـ: أي: استعدَّ للامتحانات.

ولو قال الجملة هذه نفسها زميل هذا الطالب في الموكب والهيئة أفاد ـ بدلالة التنبيه ـ: أي: استعد لموسم محرم والعزاء، ونصب الرايات السوداء.. الخ، مع أن الجملة واحدة في الصورتين، إلا أن جهة الكلام وما يفيده عرضاً وبمعاريضه يختلف، بملاحظة شخصية الطرفين وعهدهما الذهني، وما جرت عليه سيرتهما أو سيرة العرف في السنين السابقة.

وكذلك الحال في الروايات، فإنه لا بد من معرفة كل ذلك لفهم المغزى المراد من (المعاريض).

ولا يتوهم أن ذلك يفيد (تاريخية فهم الأحكام)[٣]، وتاريخية فهم حتى

---

(١) إذ تشمل بعض الجلية أيضاً.

(٢) وبعضها على سبيل البدل.

(٣) وهي غير (تاريخية الأحكام)، وكلاهما بإطلاقه غير صحيح، بل له حدود ضيقة خاصة، كما فصلنا بعض الكلام حوله في كتابي (نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة) و(نسبية النصوص والمعرفة الممكن والممتنع) وفي مبحث (القضية الحقيقية والخارجية) من مباحث الاجتهاد والتقليد في العام الماضي.

النصوص[١] والظواهر ومختلف أنواع المنطوق والمفهوم، وأن الفهم مرتهن بالتاريخ ومتغير بتغيره بما فيه من حوادث ومستجدات؛ إذ كلامنا هو أن الحدث نفسه ـ ومنه الجملة الملقاة ـ قد يقترن بظروف يُفهم بملاحظتها مقصود المتكلم، مما لو اقترن بظروف أخرى لفُهم معنى آخر، وحيث إن الظروف المكتنفة بهذا الكلام الخاص كانت محددة حين صدور الكلام فليس له معنى آخر، بل فقط وفقط مفاده هو الملحوظ مع خصوص تلك الظروف المحيطة به، فالواقع حيث إنه ثابت ـ إذ لا ينقلب الماضي عما وقع عليه ـ فالفهم إن طابقه فصحيح، وإلا فخطأ، وهذا أمر محوري خاصة في المعاريض، وفي آلية الوصول إلى مقصود المتكلم بها، فتدبر.

بحث تطبيقي[٢]: في رواية (عليه بدنة، بقرة، شاة)

ويمكن التمثيل لفقه المعاريض ـ من دائرة دلالة التنبيه ـ بالعديد من الروايات الفقهية وغيرها[٣].

ومنها: ما جاء في من لا يحضره الفقيه: عن خالد بياع القلانس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء، قال: **عليه بدنة، ثم** جاءه آخر فسأله عنها، فقال: **عليه بقرة،** ثم جاءه آخر فسأله عنها فقال: **شاة، فقلت بعدما** قاموا: أصلحك الله، كيف قلت عليَّ بدنة؟ فقال: **أنت موسر وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة**»[٤].

---

(١) جمع (نص) بالاصطلاح الأصولي.

(٢) في دلالة التنبيه.

(٣) مثل (الكلامية) وسيأتي التمثيل له في البحث القادم بإذن الله.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٦٣، ح ٢٧١٦.

الوجوه المستفادة من الرواية:

أقول: يستفاد من ضم كلام الإمام عليه السلام بعضه إلى بعض ومقارنة الأجوبة ببعضها، استناداً إلى فقه المعاريض وكونه من دلالة التنبيه، أحد أمور ووجوه، وبها يجمع بين الكثير مما يبدو تخالفاً بين الروايات:

الوجه الأول: إنها قضية خارجية

وهو: إن القضية خارجية، فقد أجاب الإمام عليه السلام كلاً بحسب حاله، وما يعرفه منه من خصوصياته المكتنفة[1]، ثمّ إنَّها مع تلك الخصوصيات تتحول إلى عدة قضايا حقيقية، فلا تضاد.

الوجه الثاني: القضية ولائية

وهو: كون القضية[2] ولائية، أي: إنه من باب ولايته عليه السلام حَكَم بكذا على هذا وبغيره على ذلك، ومن أمثلته اختلاف حكمه في التعزير.

وعليه: فلا تضاد بين الأحكام، غير أن الإمام عليه السلام قد صرح في هذه الرواية بالوجه، ففي غير ما صرح الإمام عليه السلام بالوجه فيه فإن اكتشفنا الوجه بحجة، فالوجه سيّال معمِّم ومخصِّص على حسب الخصوصيات، وإلا لما أمكنت التسرية إلى غير المورد.

الوجه الثالث: كون الإمام عليه السلام في مقامي الفتيا والتعليم معاً

وهو: إن الإمام عليه السلام كان في مقام الفتيا من جهة، وفي مقام التعليم من جهة أخرى، فقد كان في مقام الفتيا لكل سائل سائل؛ لذا أعطاء النتيجة والحكم النهائي بحسب حاله وخصوصياته، دون إيضاح الوجه أو القيود لأولئك السائلين، كما

---

(١) ولا فرق في هذه الجهة بين كون العلم بحاله وخصوصياته المكتنفة، بعلم غيبي أم بعلم عادي.

(٢) أي: الحكم.

أنّهعليه السلام من جهة أخرى كان في مقام التعليم لخالد بياع القلانس، ثم لكل الفقهاء الذين تصلهم الرواية: من أن التخالف الظاهري بين الأحكام لا يقتضي طرح الروايات، بل له وجه فابحثوا عن وجهه، ووجهه في المقام أن كل حكم منها كان محمولاً على موضوعٍ مغايرٍ بقيده للآخر، أي: إن الموضوع لهذا الحكم اختلف عن موضوع ذاك؛ لتقيُّد كل منهما بقيدٍ مغاير للآخر، ففي الأول كان الموضوع هو الموسر الذي أتى أهله، وفي الثاني الموضوع هو المتوسط الذي أتاها، وفي الثالث الموضوع هو الفقير الذي أتاها[١].

الوجه الرابع: إفادة الوجوب التخييري واستحباب الأكثر

وهو: أن يقال: إنّ ضم بعض الأجوبة إلى بعض يفيد الوجوب التخييري مع استحباب الأكثر ـ أي: البقرة ـ وتأكد استحباب الأكثر منه ـ كالإبل ـ وذلك لأنّ وجوب كل منها نص، وإطلاقه المستلزم للوجوب التعييني ظاهر، فيتقدم النص عليه، ونتيجته الوجوب التخييري.

نعم، في خصوص هذه الرواية، لا مجال لهذا الاحتمال فيها نظراً لذيلها المصرِّح بكون كلٍّ من الثلاثة لكل صنف من المكلفين تعيينياً.

ومما[٢] يوضح أصل المطلب من دلالة التنبيه وإفادة الاقتران مطلباً جديداً ـ ككون الحكم من باب القضية الخارجية، أو أنه كان في مقام التعليم أو الوجوب التخييري ـ ما لو زار جمع من الناس عالماً أو مرجع تقليد أو قائداً، فقال لهم: اتركوا التجارة، أو قال: أوصيكم بتركها أو ترك التجارة وظيفة، ثم زاره جمع آخر فقال لهم: عليكم بالتجارة، أو التجارة وظيفة لازمة.

---

(١) ومرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول لكن باختلاف في التعبير والعنونة، فتأمل.

(٢) مثال عرفي.

فإنه يعلم من ضم الكلامين أنه لاحظ خصوصيات مجموعتي السائلين، وإن الأوائل كانوا ـ مثلاً ـ غير مؤهلين للتجارة، أو كانت البلاد بحاجة إلى خبرويتهم العلمية أكثر من عطائهم التجاري، وكان الفريق الثاني بالعكس تماماً، وعلى أي: فإنه بعد الاقتران لا تحمل إحدى القضيتين وحدها على القضية الحقيقية بنحوٍ مطلق.

لكن ذلك كله بحاجة إلى الإحاطة بالكلامين من جهة، وبظروف المخاطبين والمكتنفات من جهة أخرى، وإلا لاضطررنا إلى طرح الخبرين، أو التوقف أو التخيير[1]، على المباني.

النوع السادس[2]: دلالة الشيء على اللازم غير البين[3]

إن اللازم إما بيّن بالمعنى الأخص، أو بيّن بالمعنى الأعم، أو غير بيّن[4]:

فالأول: ما يكفي فيه تصور الملزوم للانتقال إلى لازمه.

والثاني: ما لا يكفي ذلك، بل يلزم تصور الملزوم واللازم والملازمة ـ أي:

---

(١) المراد بالتخيير هنا الأصولي، والمراد بالتخيير في الوجه الثالث التخيير الفقهي، فتدبر.

(٢) من أنواع المعاريض، وقد تقدمت خمسة أنواع، فلاحظ.

(٣) بل والبين بالمعنى الأعم في الجملة.

(٤) انظر: المنطق: ١٠٤، وفيه: «اللازم: بيّن وغير بيّن. البين: بيّن بالمعنى الأخص، وبيّن بالمعنى الأعم. ١ ـ البيّن بالمعنى الأخص: ما يلزم من تصور ملزومه تصوره، بلا حاجة إلى توسط شيء آخر. ٢ ـ البيّن بالمعنى الأعم: ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة، مثل: الاثنان نصف الأربعة أو ربع الثمانية، فإنك إذا تصورت الاثنين قد تغفل عن أنها نصف الأربعة أو ربع الثمانية، ولكن إذا تصورت أيضا الثمانية ـ مثلاً ـ وتصورت النسبة بينهما تجزم أنها ربعها. وكذا إذا تصورت الأربعة والنسبة بينهما تجزم أنها نصفها...وهكذا في نسبة الأعداد بعضها إلى بعض....».

النسبة بينهما ـ للانتقال إلى الحكم.

والثالث: ما لا يكفي ذلك كله، بل لا بد من توسيط البرهان أيضاً.

أقسام اللوازم:

وتوضيحه: اللوازم على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: اللازم البيّن بالمعنى الأخص

اللازم البيّن بالمعنى الأخص هو: ما يكفي تصور الملزوم لتصوره، أو التصديق به للتصديق به، وذلك في التصورات كتصور الإمام عليه السلام، فإنه يستبطن تصور المأموم وتصور الأصل[1] المستلزم لتصور الفرع.

وفي التصديقات كقوله: (هذا إمامك) فإنه يستلزم كونه مأموماً، أو كقوله عليه السلام: «**علينا إلقاء الأُصول**»[2]، فإن لازمه: (عليكم التفريع) وإن لم يصرح به في الرواية فرضاً إن على غيركم إلقاء الأُصول.

أقول: ويصح عكس الأمثلة جميعاً لتعميم هذا القسم إلى دلالة الملزوم على لازمه، ودلالة اللازم على ملزومه، والحاصل: إن اللازم يراد به ما يلزم الشيء، سواء الملزوم المصطلح أم اللازم.

ومثلوا له بدلالة (العمى) على البصر[3]، بناء على أنه عدم الملكة، أي: عدم البصر ممن من شأنه البصر، (والشمس طالعة)[4] الدال على لازمه، وهو وجود النهار.

---

(١) أي: بعنوانه.

(٢) انظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، ح٥٢، وفيه: ... عن الرضا عليه السلام قال: «**علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**».

(٣) انظر: مطارح الأنظار: ١٦٩، مفاتيح الأصول: ١٣، هداية المسترشدين ١: ٣٩٦.

(٤) انظر: الفصول الغروية: ١٤٧، بدائع الأفكار: ٦٧.

القسم الثاني: اللازم البيّن بالمعنى الأعم

اللازم البيّن بالمعنى الأعم، وهو ما يلزم فيه تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما لتصوره.

وذلك مثل: كون القطع[١] حجة بمعنى الكاشفية، فإن تصور العلم والكاشفية والنسبة بينهما تستلزم الجزم بالحكم، وهو أنه كاشف[٢]. وأما كون القطع منجزاً معذّراً فإنه من اللازم غير البيّن، وكذا كونه لازم الاتباع، فإنه لا بد من توسيط البرهان لإثباتهما.

وقد مثلوا لذلك بزوجية الأربعة.

القسم الثالث: اللازم غير البين

اللازم غير البيّن هو: ما لا يكفي فيه تصور تلك الثلاثة، بل لا بد من توسيط البرهان وضم المقدمة الخارجية.

أمثلة اللازم غير البيّن:

ولنمثل لذلك بمثالين كلاميين، وأما الأمثلة الفقهية فستأتي في فصل بحوث تطبيقية بإذن الله تعالى.

الأول: دلالة تحقق وجودٍ ما على وجود الواجب

فإنه تارة يستدل على وجود الواجب بوجود الممكنات، وهذا هو البرهان المعروف، ومنه: (العالم متغير، وكل متغير حادث فالعالم حادث...).

وتارة يستدل بأصل الإذعان بتحققِ وجودٍ مّا، مع قطع النظر عن كونه ممكناً

---

(١) سبق أن العلم كاشف وليس مطلق القطع.

(٢) وهذا بناء على أن الكاشفية لازم القطع أو العلم، لا عينه.

أو واجباً، على استلزامه لوجود الواجب، فيقال: لا ريب في ثبوت وجود ما في الكون ـ إذ لا ينكره إلا السوفسطائي ـ فإن كان واجباً فهو المطلوب وإلا استلزمه؛ إذ يكون ممكناً عندئذٍ، والممكن وجوده من غيره لا من نفسه، وإلا لكان واجباً لا ممكناً. هذا خلف.

وعلى كلٍّ، فإن الإذعان بوجود الممكن أو الإذعان بتحقق وجودٍ ما، يستلزم الإذعان بوجود الواجب، كما أنَّ وجود الممكن ووجودَ وجودٍ ما استلزم ثبوتاً وجود الواجب، فاللازم متوقف على إقامة البرهان على الاستلزام، فهو لازم غير بيّن.

الثاني: دلالة (قل هو الله أحد) على عينية صفاته لذاته

دلالة (قل هو الله أحد) ـ لمن يذعن بالقرآن الكريم ـ على أن صفات الله عين ذاته؛ وذلك بأن يقال: إن صفات الله إن لم تكن عين ذاته فإما أن تكون خارج ذاته، أو جزء ذاته، وعلى التقديرين: إما أن تكون واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبة لزم تعدد القدماء؛ إذ الفرض أن الصفات خارج ذاته، وهي واجبة كما هو واجب، وإن كانت جزء ذاته لزم تعدد القدماء أيضاً؛ إذ كل جزء غير الآخر، وكلها واجبة حسب المدعى، إضافة إلى لزوم تركب الواجب من أجزائه، والمركب محتاج إلى أجزائه، فليس بواجب.

وعلى أية حال، فلا يكون حينئذٍ (أحد) بمعنى ما لا جزء له ـ إن قلنا: صفاته جزء ذاته ـ وما لا ثاني له، إن قلنا: صفاته خارج ذاته.

والحاصل: إنه ليس (أحد) بمعنى الواجب الذي لا ثاني له؛ إذ الخارج ثانٍ، أما الجزء الداخل فإنه وإن لم يكن ثانياً[1] لكنه ينفيه الإذعان بأن الله واجب،

---

(١) بل هو ثان لدى الدقة، والتركب وهمي، ثم هل الجزء الثاني ـ إذ لا يمكن تركب الكل من جزء واحد هذا خلف ـ واجب أم ممكن؟ وعلى الأول يلزم تعدد القدماء، وعلى الثاني يلزم أن لا

⟵

والواجب غني بالذات، أما المركب فهو بحاجة إلى أجزائه، فلم يكن غنياً، فلم يكن واجباً، هذا خلف.

النوع السابع[١]: مفهوم الوصف وشبهه

وقد يُعد من المعاريض مفهوم الوصف[٢] وشبهه، وذلك على بعض المباني. توضيح ذلك:

منشأ دلالة الشرط والوصف على المفهوم:

إن المتأخرين خالفوا القدماء في منشأ دلالة المفاهيم ـ كمفهوم الشرط والوصف وغيرهما ـ كما ذكره السيد البروجردي[٣]، فقد ذهب القدماء إلى أن دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء ليست دلالة لفظية، بل هي مبنية على أصل عقلائي، وهو: إن الأصل في كل قول وفعل للإنسان ـ ومنه الإتيان بالقيد في كلامه لموضوع حكمه ـ أن لا يكون لاغياً، فلا بد أن يكون وجه إتيانه بالقيد هو العلية المنحصرة، والانتفاء عند الانتفاء.

وذهب المتأخرون إلى أن الدلالة ـ على فرضها ـ هي بالوضع على رأي،

يكون الكل واجباً؛ إذ المركب من الواجب والممكن ممكن؛ لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين.

(١) من أنواع المعاريض، وقد تقدمت ستة أنواع، فلاحظ.

(٢) عرف المحقق القمي مفهوم الوصف بـ(تعليق الحكم بالصفة هل يدل على انتفائه لدى انتفائها أو لا) وعرفه الشيخ بـ(إثبات الحكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها، يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة)، وعرفه الآمدي بـ(الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة). انظر: مطارح الانظار: ١٨٠ ـ ١٨٢.

(٣) انظر: نهاية الأصول ١ ـ ٢: ٢٩٥.

وبمقدمات الحكمة على رأي آخر[(١)(٢)].

أقول: لا بد من التفريق بين دلالة الشرط وغيره، فإن دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وضعية[(٣)] ظاهرة، وهي عرفية لا ريب فيها، فليست من (المعاريض) إلا على المعنى الأعم جداً، وهو بعيد.

والحاصل: إنه اشترطنا في المعاريض أمرين: أن تكون الدلالة بالانتقال لا بالوضع والاستعمال، وأن تكون خفية نوعاً ما، وكلاهما مفقود في الشرط، فإن الظاهر أن الشرط وضع لكلا عقدي الإيجاب والسلب.

وأما دلالة الوصف، والمراد بها هنا (الأعم من الوصف المعتمد على موصوفه وغيره)[(٤)] فإنها يمكن أن تندرج في مبحث (المعاريض) بوجه؛ وذلك لأنه لا شك في أن تقييد الحكم بوصفٍ يدل على الثبوت عند الثبوت، لكن هل يدل على الانتفاء عند الانتفاء؟

لا يصح الاستدلال على ذلك باللغوية وبذلك الأصل العقلائي؛ وذلك لأنّ اللغوية تندفع بالثبوت عند الثبوت بنحوٍ ما، وكفى به فائدة؛ إذ يكفي كون الشيء علة أو شرطاً على سبيل البدل لأخذه في موضوع الحكم، ولا يشترط كونه علة منحصرة، فهذا الوجه غير مجدٍ.

---

(١) وهذا موقوف ـ على فرض تماميته ـ على ذلك الأصل العقلائي، فتأمل. وعلى أي، فالفرق بين الرأيين هو ظهور اللفظ بمعونة القرينة العامة ـ كمقدمات الحكمة أو الانصراف ـ وعدمه.

(٢) وذهب البعض إلى أن الجملة الشرطية موضوعة للدلالة على التلازم بين الجزاء وشرطه، فهذا هو مقدار الوضع ومقتضاه، لكن الانصراف يقتضي كون هذا اللزوم بينهما علِّياً انحصارياً.

(٣) أي: إن الجملة الشرطية وضعت للدلالة على أن الشرط علة منحصرة للجزاء، للتبادر وغيره.

(٤) وقد خص البعض مفهوم (اللقب) بالأخير ومفهوم الوصف بالأول.

مفهوم الوصف لازم بيّن أو غير بيّن:

وعليه: فإن دلالة الوصف على الانتفاء عند الانتفاء ـ حسب رأي القدماء وعلى المبنى الثالث[١] للمتأخرين دون الأول والثاني[٢] ـ تُعدُّ من اللازم غير البيّن؛ إذ تتوقف على ضم مقدمة خارجية لإفادة النفي عند النفي، وعليهما[٣] فإن دلالته عليه من (المعاريض) لو قصد إلقاء حكم المنفي بذلك؛ إذ هي بالانتقال لا بالوضع، ولا بالاستعمال كما سبق، ومفهوم الوصف ـ على رأيهم ـ مما يحاذي المعنى الأول ويقع بإزائه، وهو في شقة وناحيةٍ منه، على ما مضى من تعريفات المعاريض.

نعم، قد تدعى عرفية دلالة الوصف على الانتفاء عند الانتفاء ـ وضعاً أو عقلاً ـ وإن قوله: (أكرم الرجال العدول) ظاهر في نفي حتى[٤] كلي الحكم عن الرجال غير العدول، وإن ما عداه خارج بالدليل؛ ولذا نجد عرفية القول: إنّ (اللاتي في حجوركم) في آية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾[٥] تفيد عرفاً ـ لولا الروايات الدالة على عدم الانتفاء عند الانتفاء، والتي عليها المعول والإجماع أيضاً ـ عدم حرمة الربائب اللاتي لَسْنَ في الحجور، ويؤكده

---

(١) وهو المذكور في الهامش سابقاً إن أجريناه في الوصف، وهو الدلالة على التلازم بين الحكم والوصف مع اقتضاء الانصراف كون هذا اللازم عِلّيا منحصراً.

(٢) الوضع، أو بمقدمات الحكمة، فتأمل.

(٣) القدماء والمبنى الثالث.

(٤) أي: ليس ظاهراً فحسب في نفي شخص هذا الحكم.

(٥) سورة النساء: ٢٣.

﴿فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ فإنه تصريح بمفهوم ﴿مِنْ نِسَائِكُمْ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ ويراه العرف تأكيداً لا تأسيساً، ولا يرون أنه لولاه لقيل: إن الوصف ـ (اللاتي دخلتم بهن) ـ لا مفهوم له، فلا يدل على الانتفاء، عند الانتفاء، فتأمل[١].

وأما القول: إنّ ﴿اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ جارٍ مجرى الغالب[٢]، فإنه وإن صح لكنه للروايات[٣]، لا لظهور اللفظ، ويكفي شاهداً على ذلك عرض الآية على إنسان خال الذهن عن حكم هذه المسألة، فإنه سيجد إفادتها الانتفاء عند الانتفاء، فتأمل.

وعلى أي: فإنه على هذا المبنى[٤] فإن دلالته عليه من قبيل اللازم البين بالمعنى الأعم، أو هو ملحق به على ما عمَّمنا اللازم البيِّن بالمعنى الأعم إلى ما كانت الضميمة ارتكازية أو شديدة الوضوح، لا خصوص ما لزم من تصور الملزوم واللازم والملازمة الجزم بالنسبة. وعليه، لا يكون الوصف من المعاريض؛ إذ اشترطنا فيها أن يكون في دلالتها نوع خفاء، فتأمل.

والحاصل: إن إدراج مفهوم الوصف ـ ولو في الجملة ـ في المعاريض موقوف على أمور: عدم كون دلالته وضعية وعدم ظهور الدلالة، مع قصدها من الكلام، ولعل الخلاف في مفهوم الوصف كافٍ في القول بعدم ظهور دلالته وإن به نوعاً من الخفاء، فتأمل.

---

(١) إذ الإتيان به لدفع هذا الوهم، فيؤكد عدم دلالة الوصف على الانتفاء عند الانتفاء؛ لذا احتاج إلى بيان وتصريح، فتأمل.

(٢) انظر: كشف اللثام ٧: ١٦٩، مصباح الفقيه ١: ١٩٦.

(٣) انظر: الكافي ٥: ح ١٠و ١٢.

(٤) دعوى: عرفية دلالته على الانتفاء عند الانتفاء.

تنبيهات:

وفي نهاية البحث نشير لبعض التنبيهات، وهي:

التنبيه الأول: المجاز مع القرينة ليس من المعاريض

ومما ذكر ظهر وجه عدم كون المجاز مع القرينة من المعاريض؛ إذ سبق مراراً أن المعاريض هي المعاني التي أريدت بالانتقال من اللفظ، أما المجاز فهو استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له بالقرينة[1]، والمعاريض من حيث هي معاريض لم تستعمل لا في الموضوع له ولا في غيره، بل إنها ـ من حيث هي معاريض ـ انتقل فيها من اللفظ (المستعمل في الموضوع له، أو المستعمل في غيره مجازاً) إلى معراضه، أي: المعنى الذي يقع في عرضه.

إضافة إلى أنه يشترط في المعاريض أن يكون فيها نوع خفاء دون المجاز، ولو كان به نوع خفاء فقصده فهو من المعاريض من هذا الحيث لو كان منتقلاً إليه لا مستعملاً فيه، ولو أمكن الجمع كان مجمع العنوانين[2]، والمراد: الجمع بين الانتقال والاستعمال لنفس المعنى.

ومن ذلك ظهر أن المعاريض تجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز، فلو

---

(١) هذا جرياً على المشهور، وأما المنصور فهو ما ذكرناه في عنوان (فارق الحقيقة والمجاز بالدلالة التصديقية الثانية) إذ استظهرنا أن المجاز مستعمل في الموضوع له ـ أي: بحسب الإرادة الاستعمالية التي تعني ظهور اللفظ بحسب وضعه في معناه شرط على السامع به، وتعني أنه قصد إيجاده في ذهن السامع ـ وإن الإرادة التصديقية الأولى أيضاً منعقدة فيه، دون الثانية، وبها يفترق عن الحقيقة. والحاصل: إنه استعمله في الموضوع له من غير بناء عليه (لا بناءاً مستقراً ولا غير مستقر).

(٢) أي: الكناية والمجاز.

استعمل اللفظ في الموضوع له، وأراد أيضاً معراضه بالانتقال كان باللحاظ الثاني من المعاريض، ولو استعمله في معناه المجازي بالقرينة وأراد أيضاً معراضه بالانتقال كان باللحاظ الثاني من المعاريض.

التنبيه الثاني: التشبيه من المعاريض أم لا

كما ظهر أن مثل (زيد كالأسد) مما صرح به بأداة التشبيه هو من الحقيقة، وليس مجازاً ولا كناية ولا معراضاً، فإن الكاف وضعت للتشبيه وقد استعملت فيه.

وقال البعض: (إن التشبيه إذا كان بحرف فهو حقيقة، أو بحذفه فمجاز، بناءً على أن الحذف من باب المجاز)[١]، وسيأتي في العنوان اللاحق بحثه.

وهل المجاز بالحذف من المعاريض؟

وأما المجاز بالحذف فإنه إن أريد به معراضه فهو من المعاريض وإلا فلا.

نعم، اختلف في كونه[٢] مجازاً ولذا سمي به، وهذا هو المشهور، وقيل[٣]: إنه ليس بمجاز لأن المجاز استعمال اللفظ في غير موضوعه والحذف ليس كذلك.

وفصّل بعض[٤] بين مثل: ﴿اسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[٥] فهو مجاز يتوقف عليه صحة اللفظ والمعنى من حيث الإسناد، ومثل: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾[٦]، أي: من أثر حافره، فإنه يصح الإسناد عقلاً وعرفاً، لكن دل الدليل الخارجي على أنه

---

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ١١١.

(٢) أي: المجاز بالحذف.

(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ١١١.

(٤) انظر: تقريرات المجدد الشيرازي ١: ٢٢٧، الإيضاح في علوم البلاغة: ٣٢٨.

(٥) سورة يوسف: ٨٢.

(٦) سورة طه: ٩٦.

أخذ من أثر حافر الرسول، والظاهر أن قوام الحقيقة والمجاز إن كان بالمفردات فليس ما عبروا عنه بالمجاز في الحذف بمجاز، ولا ما عبروا عنه بالمجاز في الإسناد بمجاز؛ وذلك لاستعمال اللفظ كـ (اسأل) في (اسأل القرية) في معناه الموضوع له، وإن عممناهما للجملة ـ كما هو الظاهر ـ فكلاهما مجاز.

وليس الكلام في المحاكمة بين هذه الأقوال وتفصيل الاستدلال على المدعى، وإن كان الظاهر أن حال الآيتين والبابين واحد، حتى على غير ما استظهرناه؛ إذ بيت القصيد بحث جهة المعراضية في أمثال ذلك.

التنبيه الثالث: الأمثال من المعاريض أم لا

هل الأمثال من المعاريض؟ وذلك كـ : (اليد الواحدة لا تصفق)، و(ألقت عصاها) و(ركب جناحي نعامة)، ونفس (الأمثال تضرب ولا تقاس)، و(أعلمه الرماية كل يوم، فلما اشتد ساعده رماني).

وقد ذهب جمع إلى أن الأمثال نقلت من معانيها الموضوعة لها إلى المعاني المرادة منها ـ وهي إما أعم بإرادة الجامع أو من سنخ آخر كإرادة المعقول من المحسوس ـ بالنقل التعيني، أي: إن وضعها لها تـمَّ بالتدريج والوضع التعيني.

لكن المستظهر أنها باقية على معانيها الحقيقية، لكنه ينتقل منها إلى المعنى الذي سيق الـمَثَل لأجله، فهي من المعاريض، وهي بين جلية وخفية. نعم، بناءً على تفسيرها بالإشارات أو الحجج الخفية فإنه تخرج الجلية، إلا أن يراد بالخفية بحسب وضعها الأولي، وإن صارت جلية بكثرة الاستعمال، أو يراد الخفية بالمعنى النسبي للخفاء أو الأعم من الخفاء للشخص أو النوع.

التنبيه الرابع: المشترك اللفظي من المعاريض أم لا

هل المشترك اللفظي من المعاريض أم لا؟

الظاهر العدم، فإن المشترك اللفظي موضوع لكل من معنييه أو معانيه بوضع مستقل، وهو مستعمل في الموضوع له، غاية الأمر احتياجه إلى القرينة المعينة، أما المعاريض فإنها ـ كما سبق ـ المعاني التي هي في عرض المعنى الموضوع له، وهي التي تفهم بالانتقال لا بالاستعمال، بل حتى لو عُرفت المعاريض بالإشارات الخفية فإنه مما لا ينطبق على المشترك اللفظي، اللهم إلا لو كان له ظهور عند السامع في أحد معانيه، فأراد به المعنى الآخر، فإنه مشمول للإشارات الخفية، لكنه على المنصور من تعريفها ليس من المعاريض، بل هو من التورية حينئذٍ.

التنبيه الخامس: الاقتباس من المعاريض أم لا

هل الاقتباس من المعاريض؟

والاقتباس هو: أن يضمّن الكلام نظماً كان أو نثراً مقتطفات من القرآن الكريم أو الحديث، لا على أنه من القرآن أو الحديث، أي: من غير تصريح ولا إشارة إلى أنه منه، معتمداً على فهم السامع في الانتقال منه إلى المقتبس منه.

والاقتباس على قسمين: فإن نقل المقتبسَ عن معناه الأصلي كان من المعاريض، وإلا فلا.

ومثال المقتبس المنقول قوله:

لئن أخطأت في مدحك ... ما أخطأت في منعي

لقد أنزلت حاجاتي ... بواد غير ذي زرع[1]

فإنه مقتبس من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

(١) مختصر المعاني: ٣٠٩.

عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾[١]، والمراد منه في القرآن الكريم معناه الحقيقي من الوادي الذي لا زرع فيه ولا نبات ولا ماء، إلا أن الشاعر ـ وهو ابن الرومي ـ نقله من ذلك المعنى المحسوس إلى المعنى المعقول، وهو: إلى مقَصَدٍ لا خير فيه ولا فائدة، فقد كنّى به عنه مقتبساً فهو من المعاريض.

وإن لم ينقله عن معناه فليس من المعاريض، كقوله:

إن كنت أزمعت على هجرنا ... من غير ما جرم فصبر جميل

وإن تبدلت بنا غيرنا ... فحسبنا الله ونعم الوكيل[٢]

والسر في أننا لا نراه من المعاريض أنه قصد معناه الموضوع له، فهو المستعمل فيه، وهو المراد بالإرادتين التصديقية الأولى والثانية، بل والثالثة، وأما إيحاؤه بكونه اقتباساً فإنه من شؤون المتكلم لا من شؤون المدلول ونحوه، فإنه من حيث المدلول هو صغراه ومصداقه، فكيف يكون معراضه؟

وبعبارة أخرى: الحقيقة والمجاز والكناية ومطلق المعاريض من صفات المعنى والمدلول، وإنه لو كان هو الموضوع له فحقيقة، أو غيره فمجاز، أو منتقل إليه منه فمعراض، أما الاقتباس فإنه ليس من صفات المعنى والمدلول وعوارضه، بل هو من صفات اللافظ ومن أحوال المتكلم؛ ولذا عده البلاغيون من أنواع السرقات[٣].

ولا يتوهم أن كونه صفة للمدلول فإنه مقتبَسٌ يُدرجه في صفات المعنى، فإنه

---

(١) سورة إبراهيم: ٣٧.

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة: ٤٢٨.

(٣) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٤١١، ٤٢٨.

وإن صح إلا أنه بالعرض، أما تلك الثلاثة[1] فبالذات.

وبعبارة أخرى: الفارق هو المصبّ أولاً وبالذات، على انه لو قصدَهُ لما كان ضير في إدراجه في المعاريض بهذا اللحاظ في هذه الصورة. فتدبر جيداً وتأمل.

وتفصيل هذا البحث موكول إلى مبحث المفاهيم، فلنكتفِ بهذا القدر.

التنبيه السادس: المجملات من التورية أم لا

هل المجملات من التورية؟

الظاهر أن المجمل على أقسام:

١ـ فقد يورى به عن المراد به، وذلك كالحروف المقطعة في القرآن الكريم على بعض الأقوال فيها، فهو من التورية لا المعاريض.

٢ـ وقد لا يقصد منه إلا الإبهام، كقوله: رأيت شيئاً، فلا تورية هنا ولا معراض، والمشترك اللفظي كالقُرء والعين ونحوهما ذو صلاحية لأن يدرج في كل من القسمين السابقين، بلحاظين.

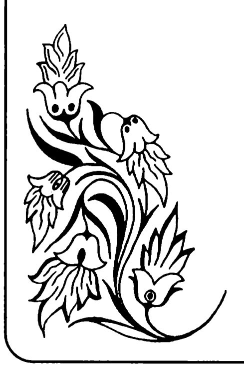
---

(١) الحقيقة والمجاز والمعاريض.




الفصل الثالث

فقه روايات المعاريض والتورية




استعراض لبعض روايات المعاريض والتورية وفقه الحديث:

نستعرض في هذا الفصل بعضاً من روايات المعاريض والتورية.

من فقه قوله عليه السلام: (حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه)

جاء في معاني الأخبار: حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور - رضي الله عنه - قال: حدثنا الحسين بن محمد بن عامر، عن عمه عبد الله بن عامر، عن محمد بن أبي عمير، عن إبراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «**حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج**»[1].

أقول: الظاهر أن الرواية معتبرة على بعض المباني الرجالية حتى لدى مَن لا يرى حجية مراسيل الثقات.

وأما فقه الحديث فإنه بحاجة إلى بحث مطول مستوعب، وحيث إننا سنعقد في العام القادم أو الذي بعده مسألة خاصة بفقه المعاريض؛ لذا سنوكل تفصيل البحث إليها. فلنكتف ههنا بالإيجاز الشديد:

فنقول: أما قوله عليه السلام «**حديثٌ تدريه خير من ألف حديث ترويه**» فلعل من وجوهه: إن دراية الحديث تقود إلى فهم المراد الصحيح منه، أما مجرد الرواية دون الدراية فقد توقع الشخص في نقيض المقصود، أو قد يبقى جاهلاً بسيطاً بالمراد، أو قد يعرف وجهاً من وجوهه أو بطونه فقط.

وقد يقال: إن (تدريه) حيث أطلق أريد به ظهره وبطنه، ودلالته التضمنية

---

(١) معاني الأخبار: ١٣١.

والالتزامية ـ وكونها بنحو بدلالة الاقتضاء أو التنبيه أو الإشارة وغيرها ـ ولوازمه، وكونه حاكماً أو وارداً، أو مخصصاً أو ناسخاً أو عكسها، أو معارضاً للآخر فـ(تدريه) أي: بكل جهاته وجوانبه، فإن (تدريه) صادق بالحمل الشائع الصناعي، عرفاً، على كل ذلك، ويؤكده قوله عليه السلام: «**ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا**» فإنها لا تتحقق بالدراية السطحية الساذجة، كما يؤكده قوله: « **وإن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج**».

كما أنَّه لعل من وجوه الحكمة: أن ذلك يحرِّض على امتلاك ملكة دراية الحديث، ومن امتلكها ـ ولو عبر حديث واحد ـ فإنه سيكون قادراً على تحصيل دراية سائر الأحاديث[١] فيكون دارياً راوياً عكس الراوي الصرف، ويكون بذلك متفقهاً في الدين، وممن يرجع إليه فيه لا صرف مقلّد، وقد قال تعالى: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[٢].

ولذا نجد أن الشيخ الأنصاري استخدم أسلوب دراية الأحاديث، وبنحو معمق ومستوعب في المكاسب والرسائل؛ وذلك لأنّ هذا الأسلوب والمنهج هو الذي تستخرج به خزائن المعارف والعلوم من كلماتهم عليهم السلام وهو الذي يساعد على إيجاد الملكة تدريجاً لمن يرومها، أو إن كانت موجودة فإنه ينمِّيها، عكس الكتب المبسطة[٣]، حيث إنها وإن أفادت زيادة كم المعلومات إلا أنها لا تنفع ـ إلا بنحو الأعداد الضعيف ـ لتنمية ملكة الاجتهاد، ولا لاكتشاف الخزائن.

---

(١) أو سيكون أقرب لذلك أو سيشجعه ذلك على دراية سائر الأحاديث.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢.

(٣) دراسةً ومطالعة وتدريساً.

ولذلك كله نرى أن من المفضل في دروس الخارج انتهاج منهج استفراغ الوسع في دراية الحديث، والتدقيق والتحقيق الأكثر استيعاباً وشمولاً، وطرح التشقيقات والاحتمالات المختلفة، ومناقشتها بعمق ودقة، فإنّ ذلك وإن سبّب بعض الصعوبة في الفهم والاستيعاب على كثير من الطلاب، إلا أن هذه الصعوبة وهذا التحدي بالذات هو مفتاح تنمية الملكة، ثم الدراية الأكثر كمالاً للآيات والروايات، فإنه كلما كان التحدي أكبر والمعاناة أشد كان تنمية ذلك للملكة أقوى[١].

توقف الفقاهة على علمي الأصول والمعاريض[٢]:

وأما قوله عليه السلام: «**ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا**» فإن هذا المقطع نص في توقف الفقاهة على معرفة معاريض الكلام، وبضم هذه الرواية إلى رواية «**علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**»[٣] يعلم أن الفقاهة تتوقف على ركنين:

الأول: الأُصول المضمَّن في أمثال الرسائل والكفاية، وهي التي تتناول الحجج الجلية.

الثاني: المعاريض التي خلت منها كثير من مباحثها كتب الأُصول المعهودة المتداولة[٤]، رغم توقف الاجتهاد عليها بصريح الرواية.

وغير خفي أن الفقهاء العظام في كتبهم الفقهية لم يغفلوا عن معاريض

---

(١) وهو أسلوب تعليمي أكثر تطوراً من غيره، وهو الذي يقدح زناد الإبداع ويزيد الخلاّقية الفكرية.

(٢) من فقه: (لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا).

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، ح ٥٢.

(٤) كما تضمنت بعضها، بل العديد منها، كما يظهر من ثنايا هذا البحث حول أنواع المعاريض.

كلامهمعليهم السلام في الكثير من المسائل، إلا أن الكلام هو أن الأُصول كان ينبغي أن يبحث كافة كليات (المعاريض) وأنواعها، والحجج منها وحدودها وضوابطها، كما بحث عن المسائل الأصولية المعهودة لتكون منقَّحة لدى الفقيه بشكل وافٍ عندما يشرع في البحث الفقهي التطبيقي. وستأتي تتمة توضح المراد بهذا الحديث أكثر بإذن الله تعالى.

من فقه قوله عليه السلام: «وإن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً»

وأما قولهعليه السلام: «**وإن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجها لنا من جميعها المخرج**» فإنه يحتمل فيه وجوه، عمدتُها الوجوه الآتية:

الأول: أن يكون المراد معنى واحد يمكن التعبير عنه بسبعين وجهاً، فكل وجه من وجوه التعبير يُعد مخرجاً لبيان المعنى، وهو ما ينطبق على التورية[1] أو على التقية.

الثاني: أن يكون المراد سبعين معنى لكلمة واحدة، فرغم كونها كلمة واحدة إلا أنه يمكن ذكر سبعين وجهاً ومعنى لها، وهذا ما ينطبق على البطون وعلى المعاريض أيضاً.

الثالث: أن يكون المراد سبعين معنى وسبعين وجهاً، أي: إنه يمكن أن يؤتى بسبعين معنى متقارباً أو متداخلاً بسبعين لفظاً متقارباً أو متشابهاً.

والحاصل: إن محتملات (الوجه) هي: أن يراد به المعنى أو اللفظ أو كليهما معاً، وأما (المخرج) فقد مضت إشارة إليه، ولعله سيأتي أيضاً.

وفي المباحث الآتية ما يلقي الضوء على فقه هذا الحديث أكثر.

---

(١) أي: بعض أنواعها.

من فقه قوله عليه السلام: «إني لأتكلم على سبعين وجهاً»

روى في بصائر الدرجات والاختصاص عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**إني لأتكلم على سبعين وجهاً لي في كلها المخرج**»[1].

وروى عنه أيضاً: «**إنّا لنتكلم بالكلمة لها سبعون وجهاً لنا من كلها المخرج**»[2].

مفاد: (إني أتكلم) و(إنا لنتكلم)

وهنا نجد أن الإمام عليه السلام عبّر تارة بـ (إني لأتكلم) في الرواية الأولى، وبـ (إنا لنتكلم) في الرواية الثانية، والظاهر أن وجهه هو أنه عليه السلام لو اقتصر على (إني) لما أفاد إلا أنه طريقته عليه السلام، فلعلها خاصة به عليه السلام، لظروف معينة دون سائر المعصومين عليهم السلام، أما حيث قال: (إنا لنتكلم) فإنه أفاد أن هذه المنهجية هي منهجية عامة الأئمة عليهم السلام وطريقتهم. فلابد من أخذها بعين الاعتبار في فقه كلامهم ودرايته، كما أنَّه حيث قال: (إني لأتكلم) أفاد أن طريقته أيضاً كذلك، كي لا يتوهم أن ظروفه ـ مثلاً ـ بنحو آخر[3] لا تستدعي التكلم بكلمات لها من الوجوه سبعون، أو لا يتوهم أن الحاجة انتفت في زمنه إلى التكلم بهذا النحو أو شبه ذلك.

الفرق بين (في) و(من):

ولا بد من التدبر ـ أيضاً ـ في وجه اختلاف تعبير الإمام عليه السلام، حيث عبر بـ(من)

---

(١) بصائر الدرجات: ٣٤٨، ح ١، الاختصاص: ٢٨٧، وفيه: «... لي من كلها المخرج».

(٢) بصائر الدرجات: ٣٤٩، ح ٤، الاختصاص: ٢٨٨.

(٣) ككونه مثلاً بين العصرين ـ حيث انهيار الأموية وبدايات العباسية ـ فكانت له حرية الكلام والحركة أكثر.

في إحدى الروايتين، وبـ(في) في الأخرى.

ولعل ظاهر قوله: «لي في كلها المخرج» أن الوجوه السبعين هي مراده بالإرادة الجدية، وفي كل واحد منها مخرج عن الاعتراض عليه والإشكال، فتنطبق على البطون والمعاريض[١].

وقوله: (لنا من كلها المخرج) يراد به أن الوجوه السبعين ليست بمراده بالإرادة الجدية، وهناك مخرج عن كلها، فتنطبق على التقية والتورية.

ويتجلى ذلك أكثر عبر تشبيه المعقول بالمحسوس، فإنه فرق كبير بين قولك: (لي من هذه الدار المخرج) فإنه يراد به ما ينفع للخروج منها، أو قلت: (لي في هذه المخرج) فإنه يدل على أن المخرج هو في داخلها مع البقاء فيها، وفي حدودها ودائرتها.

كما أنَّه يمكن القول: إنّ الرواية الأولى تشير إلى أن الكلام له سبعون وجهاً، والرواية الثانية تشير إلى أن الكلمة لها سبعون وجهاً؛ إذ التكلم غير المتكلم به، فتأمل.

وأما (الوجه) فسيأتي الكلام فيه.

من فقه قوله عليه السلام: «إن الكلمة لتنصرف على وجوه»

وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: **«إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»**[٢].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: **«وإن الكلمة من آل محمد تنصرف إلى سبعين**

---

(١) فكل وجهٍ في حد ذاته يشكل مخرجاً بنفسه.

(٢) معاني الأخبار: ١، ح ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧، ح ٢٧.

وجهاً»[١].

الفرق بين الكلمة وكلمتهم عليهم السلام:

وظاهر قوله عليه السلام: (إن الكلمة...) أن الكلمة بما هي هي، وإن لم تكن صادرة منهم، لها صلاحية ذاتية لكي تنصرف إلى معانٍ ووجوه عديدة؛ وذلك بأحد وجوه ستة: إما للاشتراك المعنوي أو اللفظي، أو للمشككية والمراتب، أو للمجازية أو للكنائية، أو للانتقال والمعاريض دون الاستعمال.

وأما قوله: **«إن الكلمة من آل محمد»** فتفيد مزية بلحاظ صدور الكلمة منهم عليهم السلام: **«إن الكلمة من آل محمد تنصرف إلى سبعين وجهاً»**، ومن جهات ذلك أنه عليه السلام ذكر في تلك الرواية (لتنصرف على وجوه) أما في الرواية الثانية والروايتين السابقتين وغيرها فقد ذكر (سبعين وجهاً)؛ وذلك لأنّ صدور الكلمة منهم عليهم السلام أفاد قيمة أخرى إلى قيمتها الذاتية، وأعطاها مزيداً من الصلاحية.

وبعبارة أخرى: إن الكلمة من الإنسان غير المعصوم عليه السلام تنصرف على وجوه على حسب درجات علميته، أما الكلمة من المعصوم عليه السلام فتنصرف إلى وجوه كثيرة بلا حصر ولا حد، فإنّ (سبعين) يراد به الكثرة لا الحد الخاص.

من فقه قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا»

روى في الاختصاص: **«أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا ينصرف على سبعين وجهاً»**[٢].

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ١٧٢، مستدرك سفينة البحار ٩: ١٦٣.

(٢) الاختصاص: ٢٨٨.

المراد بـ (معاني كلامنا):

وقوله عليه السلام (معاني كلامنا) يفيد أنها واقع وحق، وأنها بأجمعها مراده، فتشمل الوجوه الستة السابقة، كما أنَّها ليست تقيةً كما ليست من بعض أنواع التورية.

والحاصل: إن (معاني كلامنا) تشمل البطون ـ وهي الطولية ـ والمعاريض ـ وهي العرضية على التفسير الأخص كما سبق ـ وبعض أقسام التورية الأربعة، كما تشمل أقسام الظاهر بنفسه أو بالقرائن.

وقوله: (ينصرف) أعم من كونه من باب الجامع والأفراد، أو الاشتراك اللفظي أو الانتقال، أو كونه مجملاً أو متشابهاً[(١)].

ثم المتشابه على درجات، كما أنَّه نسبي، فإن ما هو متشابه بالنسبة لشخص قد يكون مجملاً بالنسبة لشخصٍ آخر، وعليه: فكلامهم الشامل لسبعين بطناً أو معراضاً يكون متشابهاً بحسب بطن أو بطون لأشخاص، ومحكماً بحسبها لأشخاص آخرين. ومن ذلك تُعرف مراتب الرواة[(٢)].

المراد بـ (الوجه) في هذه الروايات:

وأما (الوجه) فله معانٍ عديدة، إلا أن ما يحتمل انطباقه على الوجه في هذه الروايات ونظائرها هو أحد معنيين:

الأول: الوجه بمعنى الجهة، كقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾[(٣)]،

---

(١) والمجمل أعم من المتشابه.

(٢) فقد يكون اللفظ بلحاظ ستين معنى من السبعين محكماً بالنسبة لسلمان المحمدي مثلاً، ويكون اللفظ بلحاظ خمسين معنى محكماً بالنسبة لزرارة أو جابر، وبلحاظ عشرة معانٍ أو أقل محكماً بالنسبة لنا.

(٣) سورة البقرة: آية ١١٥.

أي: هناك جهة الله ـ أي: جهته التي أمر الله بها[١] ـ كما فسرها البعض[٢]، ولكن فسرها السيد الوالد رحمه الله في التبيين بقوله: «أي ذاته، فإن الله تعالى لا مكان له»[٣][٤].

وفي تفسير الصافي: «قيل: أي ذاته؛ إذ لا يخلو منه مكان إِنَّ اللَّهَ وسِعٌ ذاتاً وعلماً وقدرة ورحمة وتوسعة على عباده، عَلِيمٌ بمصالح الكل، وما يصدر عن الكل في كل مكان وجهة»[٥].

وقال القمي: «... فإنها نزلت في صلاة النافلة، فصلها حيث توجهت إذا كنت في سفر، وأما الفرائض فقوله: ﴿وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[٦] يعني الفرائض لا تصليها إلا إلى القبلة»[٧].

وفي بعض الروايات[٨]: تفسير وجه الله بأمير المؤمنين عليه السلام فإن وجه الشيء غير الشيء، والوجه هو ما يتوجه به الإنسان إلى الله تعالى، كما تقول: وجه القوم.

قال في تفسير الصافي: «وفي الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن وجه اللَّه هم الحُجج الذين قرنهم اللَّه بنفسه وبرسوله، وفرض على العباد طاعتهم مثل الذي

---

(١) أي: بالتوجه إليها.

(٢) انظر: مجمع البحرين ٦: ٣٦٥.

(٣) تبيين القرآن ١: ٣٤.

(٤) ولا يخفى أن هذا ـ تفسير الوجه بالذات ـ معنى ثالث.

(٥) تفسير الصافي ١: ١٨٢.

(٦) سورة البقرة: ١٤٤.

(٧) تفسير القمي ١: ٥٩.

(٨) انظر: تفسير نور الثقلين ١: ١١٨، وفيه: ... عن الرضا عليه السلام، قوله تعالى: «﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ قال: علي عليه السلام».

فرض عليهم منها لنفسه»[١].

كما روى الشيخ الطوسي رواية مطولة بإسناده إلى الفضل بن شاذان، عن داود بن كثير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أنتم الصلاة في كتاب الله عز وجل، وأنتم الزكاة وأنتم الحج؟ فقال: **«يا داود، نحن الصلاة في كتاب الله عز وجل، ونحن الزكاة، ونحن الصيام ونحن الحج، ونحن الشهر الحرام، ونحن البلد الحرام، ونحن كعبة الله، ونحن قبلة الله، ونحن وجه الله، قال الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[٢]، ونحن الآيات ونحن البينات، وعدوُّنا في كتاب الله عز وجل: الفحشاء والمنكر والبغي والخمر والميسر والأنصاب، والأزلام والأصنام والأوثان، والجبت والطاغوت، والميتة والدم ولحم الخنزير. يا داود، إن الله خلقنا فأكرم خلقنا، وفضلنا وجعلنا أمناءه وحفظته وخزانه على ما في السماوات وما في الأرض، وجعل لنا أضداداً وأعداءً، فسمانا في كتابه وكنى عن أسمائنا بأحسن الأسماء، وأحبها إليه، وسمى أضدادنا وأعداءنا في كتابه، وكنى عن أسمائهم وضرب لهم الأمثال في كتابه في أبغض الأسماء إليه وإلى عباده المتقين»**[٣].

أقول: قوله عليه السلام: (نحن الصلاة...) قد يكون المراد بها: التأويل لا التفسير، أو الباطن لا الظاهر، والكناية التي صرّح بها الإمام عليه السلام: (وكنّى عن أسمائنا) هي من التأويل أو من الباطن، فيكون المراد من تلك الأسماء (القرآنية) معاريضها أو ما وُرّي به عنها، من دون مانعة جمع بين إرادة معانيها الحقيقية والكنائية معاً كما سبق،

---

(١) تفسير الصافي ١: ١٨٤.

(٢) سورة البقرة: ١١٥.

(٣) بحار الأنوار ٢٤: ٣٠٣، ح ١٤.

كما يحتمل غيرهما أيضاً[١]، فتدبر.

الثاني: أن يكون الوجه بمعنى القصد والمقصد، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً..﴾[٢]، أي: أقم قصدك[٣]، أي: اجعله خالصاً لله قائماً له ـ كما فسرها البعض ـ وفسرها السيد الوالد رحمه الله في (تبيين القرآن) بـ «أي: أُمرت بإقامة الوجه للدين، بأن لا أصرف وجهي عن الإسلام»[٤].

فـ (سبعين وجهاً) يعني سبعين جهة أو سبعين قصداً ومقصداً، والفرق: إن الجهة قائمة بالكلام نفسه أما القصد فقائم بالمتكلم.

ويتفرع عليه: إن الجهات لو كانت قائمة بالكلام لكانت لها ضوابط، وأمكن الوصول إليها احتمالاً[٥]، عكس ما لو كانت قائمة بالمتكلم؛ إذ لا مساغ لنا إلى ذواتهم المقدسة، فلا تؤخذ إلا منهم. ولهذا تفصيل لا يسعه المقام.

---

(١) إذ قد يكون المراد (الكنية) المقابلة للاسم واللقب، فتأمل، كما ويحتمل الاشتراك اللفظي بوضع لم يصل إلينا وإن وصل بإجماله.

(٢) سورة يونس: ١٠٥.

(٣) انظر: مجمع البحرين ٥: ٤١، وفيه: «أمره أن يقيم وجهه للقبلة ليس فيه شيء من عبادة الأوثان خالصاً مخلصاً». وقال في التبيان ١: ٤٢٤ : «وقوله: ﴿فثم وجه الله﴾ المراد بالوجه، فيه اختلاف... فثم جهة القبلة، وهي الكعبة؛ لأنه يمكن التوجه إليها من كل مكان.... وقال آخرون، واختاره الرماني والجبائي: فثم رضوان الله، كما يقال: هذا وجه العمل، وهذا وجه الصواب، وكأنه قال: الوجه الذي يؤدي إلى رضوان الله....».

(٤) تبيين القرآن ٢: ٣٨.

(٥) فيما لو بيّنوها هم صلوات الله عليهم.

من فقه قوله عليه السلام: «إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان»

وجاء في معتبرة منصور بن حازم: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثم يجيئك غيري فتجيبه بجواب آخر، فقال: إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان»(١).

معاني الزيادة والنقصان:

أقول: يحتمل في قوله عليه السلام: «الزيادة والنقصان» وجوه:

الأول: الزيادة والنقصان على حسب عقول السائلين ومستوياتهم؛ إذ كلما ازداد المستوى أمكن التعمق الأكثر والتشقيق والتفريع والتفصيل(٢).

والحاصل: إن (أل) عوض عن المضاف إليه، وهو الفهم والعقل، أي: زيادة فهمهم وعقلهم ونقصانه.

الثاني: إنهما على حسب أسئلتهم، فقد يوجز السائل وقد يفصل، وقد يرغب في هذا، أو ذاك. وقد يسأل عن التفسير وقد يسأل عن التأويل.

ويتفرع على ذلك أهمية تتبع (قرينة السؤال) فإنها كثيراً ما توضح حال جواب الإمام عليه السلام؛ إذ بالسؤال قد يعرف وجه كلامه عليه السلام، وأنه من الظهر أو البطن، أو التلميح أو التلويح، أو المعِراض أو الكناية، أو يفيد الانصراف أو يعلم منه، ومن مستوى السائل أنه فتوى أو تعليم.

---

(١) الكافي ١: ٦٥، ح ٣.

(٢) ولذا نجد الكتب الدراسية متدرجة في المستوى، فقد يطرح المؤلف في الكتاب الأصولي أو الفقهي الابتدائي قولين ودليلين ونقاشين، بينما يطرح في الكتاب اللاحق عدة أقوال وأدلة ومناقشات، ومناقشات على المناقشات وهكذا.

وقد ضاعت بتقطيع الأحاديث بعض هذه القرائن، مما يمكن تدارك كثير منها بضمّ أجزاء الرواية بعضها إلى بعض، وبضمها إلى سائر الروايات، فتدبر جيداً.

الثالث: إنهما على حسب الأوضاع والأحوال الخارجية. والأحوال والظروف الخارجية المكتنفة على أنواع:

فمنها[١]: التقية[٢] وهي أعم من تقية الإمام عليه السلام أو السائل، أو المستمع أو المنقول إليه أو المجتمع.

ومنها: كونه في مقام الفتيا أو التعليم، فإن مقام الفتيا هو مقام الإيجاز والتنجيز، أما مقام التعليم فهو مقام التفصيل والتدرّج والاقتضاء.

ومنها: ظروف الإمام عليه السلام نفسه[٣] من سعة وقت أو انشغال بمزاحم أهم أو شبه ذلك.

من فقه قوله عليه السلام: «والله إنّا لا نعد الرجل فقيهاً حتى يعرف لحن القول»

فقد روى أبو عبيدة عن الإمام أبي جعفر عليه السلام: «**يا أبا عبيدة، إنا لا نعد الرجل فقيهاً حتى يعرف لحن القول، وهو قول الله: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾**»[٤].

وجاء في كتاب التوحيد للصدوق: ... عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال لي: ... **يا أبا عبيدة، خالقوا الناس بأخلاقهم، وزايلوهم بأعمالهم، إنا لا نعد الرجل**

---

(١) أي: من الأوضاع الخارجية.

(٢) فقد يجيب عليه السلام على أصل المسألة بالقدر المتفق عليه دون ذكر التفصيل لكونه خلافياً، ويجيب عليه السلام الآخر بالتفصيل؛ إذ لا تقية.

(٣) أي: ظروفه الأخرى ما عدا التقية إذ سبق ذكرها.

(٤) وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٢، ح ٣١، كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٩.

فينا عاقلاً حتى يعرف لحن القول، ثم قرأ هذه الآية: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾»[١].

كما روى النعماني في الغيبة: قال أبو عبد الله عليه السلام: «خبر تدريه خير من عشر ترويه، إنّ لكل حق حقيقة، ولكل صواب نوراً، ثم قال: إنّا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن»[٢].

أقسام اللحن:

قال السيد المرتضى: اللحن «إشارات إلى الأغراض وتلويحات بالمعاني»[٣].

أقول: الظاهر أن اللحن يشمل أنواعاً ستة، ذكر منها المرتضى قسمين، وهي:

١ ـ الإشارات للأغراض؛ إذ قد يذكر أمراً لا يقصده بما هو هو[٤]، بل بما هو مشير للغرض منه والغاية[٥].

٢ ـ التلويحات للمعاني، والتلويح هو الإشارة للشيء من بعيد، ومن المعاني: البطون.

٣ ـ الإشارة للعلل والأسباب، من علل تامة أو ناقصة مُعِدّة أو غيرها[٦].

---

(١) التوحيد: ٤٥٨، ح ٢٤.

(٢) الغيبة، للنعماني: ١٤٤، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٤٤، ح ٥.

(٣) الأمالي، للسيد المرتضى ١: ٦.

(٤) أو يقصده عرضاً.

(٥) فقد يقول مثلاً لابنه: سآتي إلى إدارة مدرستك كل أسبوع، مشيراً إلى أنه يريد بذلك الاطمئنان على حسن سلوكه مع الأساتذة والطلاب، فقد أشار إلى الغاية من مجيئه بذلك التعبير.

(٦) فقد يشير إلى (مدمن) مطروح في الشارع بقوله (انظر إلى هذا) قاصداً إلفات ولده إلى أن سبب حالته المزرية هذه هي إدمانه للمخدرات.

٤ ـ الإشارة للمقارِنات، والتي هي في عرض الكلام، والتي لا يُتوصَّل إليها بالاستعمال، بل بالانتقال، كما سبق تفصيله.

٥ ـ التجوُّز: فإن مطلق المجاز هو من أنواع اللحن؛ إذ اللحن هو: الميل وإن فسره بعضهم بخصوص هذا المعنى الأخير[(١)]، فقال: «اللحن أن تلحن بكلامك، أي: تميله إلى تجوّز ليفطن له صاحبك[(٢)]»[(٣)].

لكن الظاهر أنه ـ كتفسير المرتضى ـ مجرد تفسير بالمصداق، أو خلط بين اللحْن بالسكون، واللحَن بالفتح، ولعل هذه الخمسة يجمعها فحوى القول الذي فسر لحن القول به.

٦ ـ الخطأ والغلط، فلو أخطأ في الإعراب فقد ألحن، ولو قال كلاماً غير مطابق للواقع فهو غلط ولحن، ولو أنه قصد به امتحان السامع لكان من مصاديق هذه الرواية.

ولعل (اللحن) مشترك لفظي بين هذا الأخير وبين الجامع بين المعاني الخمسة السابقة، وقد يقال بالجامع بينها بأجمعها؛ إذ قيل للمخطئ لاحن؛ لأنه يعدل بالكلام عن الصواب.

والحاصل: إن «اللحن إمالة شيء من جهته»[(٤)] الصحيحة، بل عن جهته مطلقاً،

---

(١) أي: الخامس.

(٢) الظاهر أن مراده شمول اللحن للتورية والتعريض أيضاً.

(٣) مجمع البحرين ٦: ٣٠٧.

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٣٩، وفيه: «لحن: اللام والحاء والنون له بناءان، يدل أحدهما على إمالة شيء من جهته، ويدل الآخر على الفطنة والذكاء. فأما اللحن ـ بسكون الحاء ـ فإمالة الكلام عن جهته الصحيحة في العربية. يقال: لحن لحنا...».

أو: «الميل عن جهة الاستقامة»[١].

وجاء في تفسير الصافي: «﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[٢] في أسلوبه وإمالته إلى جهة وتورية»[٣].

وفي الكشاف: «وقيل: اللحن أن تلحن بكلامك أي تميله إلى نحو من الأنحاء ليفطن له صاحبك كالتعريض والتورية»[٤].

ولعله خلط بين معنيين لمادتين: الأولى: اللحْن بسكون الحاء، وهي مورد الكلام، والثانية: اللحَن بفتحها، وهي تعني الفطنة والذكاء، وفي الحديث: «وبعضكم ألحن بحجته»[٥]، هي من اللحن بالفتح أي افطن إليها. فتأمل.

وقد فسرّ بعض الفقهاء[٦] هذه الروايات بهذا القسم الأخير، وإن مقياس الفقاهة هو أن يُلحن له، أي: أن تذكر له المسألة بنحو خاطئ، فإن عرف وجه الخطأ فهو فقيه.

لكن يرد عليه: أولاً: إن حصر (اللحن) في الرواية ـ الذي عدّه عليه السلام مقياس الفقاهة ـ في السادس لا وجه له، بل الظاهر شموله للأقسام الستة.

---

(١) مجمع البحرين ٦: ٣٠٧.

(٢) سورة محمد: ٣٠.

(٣) تفسير الصافي ٥: ٢٩.

(٤) الكشاف ٣: ٥٣٨.

(٥) الكافي ٧: ٤١٤، ح ١، وفيه: ... عن سعد بن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنما اقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار».

(٦) انظر: النور الساطع في الفقه النافع ١: ١٥١، جواهر الكلام ١٢: ٩.

ثانياً: إن هذا السادس نادر؛ إذ يندر[1] ـ لو فرض وجوده ـ أن يتكلم الإمام عليه السلام بكلام خاطئ لمجرد أن يمتحن السامع، أو يبين منزلته.

نعم، موارد التقية كثيرة وكذا التورية، لكن الغرض منها ليس ما ذكر عادة، بل ليسا هما من الغلط والخطأ، فتأمل؛ إذ التقية قد تكون بالتورية، وقد تكون بالكلام الخاطئ غير المطابق للواقع بوجهٍ دون أن يكون له محمل صحيح، ودون أن يقصده، إضافة إلى أن الظاهر شمول إطلاق كلام الإمام عليه السلام للتقية والتورية بمختلف أنواعهما، فالتقييد بغرض امتحان السائل لا وجه له، خاصة في (لحن القول...) وإن أمكن القول به في (يلحن له).

وعلى أي: فإن المراد بهذا الأخير: إن الفقيه هو مَن بيده المرجعيات والقواعد والأصول، بحيث إذا ذكروا له مسألة خاطئة ـ سهواً أو عمداً ـ أمكنه معرفة اللحن والخطأ بالرجوع إلى تلك الأُصول والقواعد.

من فقه قوله عليه السلام: «خبر تدريه خير من عشرة ترويه»[2]

وجاء في رواية أخرى: «خبر تدريه خير من ألف ترويه»[3].

---

(١) ذكر أحد الطلاب الكرام أن من ذلك سؤال الإمام الجواد عليه السلام يحيى بن أكثم: (أفي ليل كان أم في نهار) مع أنه لا فرق في الكفارة بينهما، فالغرض إيقاع السائل في الغلط بتوهم الفرق بينهما كي يظهر جهله، أقول: هذا وإن صح إلا أنه لا يصلح مثالاً للسادس، إذ السادس هو أن يقول كلاماً أي خبراً غلطاً، وما ذكر في الرواية إنشاء؛ إذ هو استفهام وليس إخباراً ليكون غلطاً أو خطأ، ويمكن الجواب: بأن صدق الخطأ والغلط بلحاظ اللازم، فتدبر.

(٢) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٤٤، ح ٥.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٠٦، ح ٩٦.

وجوه اختلاف التعبير بـ (عشرة) و (ألف):

ولهذا الاختلاف محامل:

الأول: أن يحمل عشرة وألف على الكنائية عن الكثرة، لا الحد.

لكن فيه: إن كلا منهما وإن كان كناية عن الكثرة ولكن للكثرة درجات، ولكل مرتبة منها لفظ ومصطلح في اللغة العربية لا يصح تجاوزه، فمثلاً: السبعة تقال لكثرة العشرات، والسبعون تطلق في كثرة المئات، ولا يصح استعمال السبعة لكثرة المئات أو الألوف، وكذا العشرة والألف.

الثاني: إن سبب الاختلاف هو اختلاف مضمون الروايات من حيث أهميتها، فإن دراية الرواية الواردة في الأُصول أهم من دراية الرواية الواردة في الفروع، فكيف برواية عشرة أو ألف منها؟[1].

ثمّ إنَّ هذه أهم من الواردة في الأحكام، وهذه أهم من الواردة في الأخلاقيات، بل هذه الأربعة أيضاً لها في داخلها مراتب.

الثالث: إن سببه هو اختلاف درجة الدراية، فإنّ دراية مثل الشيخ الأنصاري لفقه الحديث لا تقاس بدراية الذي بدأ بدراسة المكاسب، ودراية هذا لا تقاس بدراية من يدرس الرسالة العملية، لو عرضت على كل منهم رواية.

والحاصل: إن (خبر تدريه خير) على حسب درجات الدراية عشر مرات، أو ألف مرة (من خبر ترويه) أي: خير من عشرة أو ألف خبر ترويه.

الرابع: إن الدراية علم بالمضمون، وصِرف الرواية جهل، والعلم خير من الجهل، والدرجات على حسب متعلقهما.

---

(١) أي: من الواردة في الفروع ثم الأحكام ثم الأخلاقيات.

الخامس: إن صِرف الرواية غير مقتضٍ للعمل، أما الدراية فمقتضية له، والدرجات على حسب الثمرات.

محتملات معنى الحقيقة في قوله عليه السلام: «إنّ لكل حقٍ حقيقةً»[1]

وموجز فقه الحديث: إن الحقيقة لها معانٍ عديدة:

الأول: جوهر الشيء ولُبّهُ

فمن معانيها: جوهر الشيء ولُبّه[2].

ولنمثل بمثالين كلامي وفقهي:

أما الكلامي فهو أن حقيقة الصلاة هي التسليم لله تعالى والإطاعة له، وعليه فلا ينبغي أن تُستغرب الروايات التي تُنيط وترهن وتعلِّق قبول الصلاة على الإذعان والاعتقاد بولاية أمير المؤمنين عليه السلام[3]؛ إذ هي كتعليق قبولها على الإذعان برسالة الرسول صلى الله عليه وآله؛ إذ هل لأحد أن يقول بصحة الصلاة من دون الإذعان بالرسول صلى الله عليه وآله؟ فكذلك الإيمان بالولاية، وقد قال تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ**

---

(١) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٤٤، ح ٥.

(٢) انظر: لسان العرب ٧: ٦٦، القاموس المحيط ٤: ٢٩٢، تاج العروس ٩: ٣٢٤.

(٣) انظر: مستدرك الوسائل ١: ١٧٦، ح ٦٦، وفيه: ... وعن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال« فرض الله على أمتي خمس خصال: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصيام شهر رمضان وحج البيت، وولاية علي بن أبي طالب والأئمة من ولده عليهم السلام، والذي بعثني بالحق لا يقبل الله عز وجل من عبد فريضة من فرائضه إلا بولاية علي عليه السلام، فمن والاه قبل منه سائر الفرائض، ومن لم يواله لم يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، ومأواه جهنم وساءت مصيراً».

وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[١]، وأهمّ ما شَجَر بيننا وبين العامة هو كون علي عليه السلام هو الإمام والخليفة الأول على الإطلاق.

والحاصل: إن الصلاة حق، وأما حقيقتها فهي التسليم والعبودية.

وأما الفقهي فهو: إن «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[٢] حق؛ إذ ليس ذلك بباطل قطعاً، لكن ما هي حقيقته؟ هذا هو مسرح البحث المعمق والمطول بين الفقهاء[٣]؛ إذ قيل: إنه نهي تشريعي، وعليه فهذه هي حقيقته، وقيل: إنه حكم ولائي، وقيل: إنه نفي للحكم بلسان نفي موضوعه، وهكذا.

الثاني: مرجع الشيء ومآله

ومنها: مرجعه ومآله، فحقيقة الشيء أي ما يرجع الشيء إليه[٤]... وتوضحه الأمثلة التالية:

الأول: قولك للخصم: إن حقيقة كلامك هي إذعان بمدّعاي وكلامي، مثلاً: قولك لمن جادلك في وجود البارئ بدعوى أن المادة الأولية هي الخالق للكون: إنّ حقيقة كلامك هي الإذعان بوجود الله لكن نقاشك في المصداق فقط[٥]، أي مرجع

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ح ١٠، عوالي اللئالي ١: ٢٢٠، ح ٩٣.

(٣) انظر: القواعد الفقهية، للسيد البجنوردي ١: ٢١٥، فرائد الأصول ٢: ٤٦٠، كفاية الأصول: ٣٨١، مقالات الأصول ٢: ٣١٢.

(٤) انظر: العين ٣: ٦، لسان العرب ١٠: ٥٢.

(٥) فأنت تقول: المادة الأولية، ونحن نقول: الواجب المجرد.. الخ، فلنناقش في المصداق إذن، بعد قبولك أصل وجود الـمَنْشَأ أو الخالق. وهنا نناقشه بأن المادة الأولية لا يعقل أن تكون هي المصدر الأول للخلقة؛ لأنها ممكنة ومحتاجة.. الخ.

كلامك إلى الإذعان بوجود الله لكن بعبارة أخرى وبمواصفات غير صحيحة.

الثاني: قول بعض الفقهاء فيما نسب إليهم[١]: إن حقيقة اشتراط إذن الزوج في خروج الزوجة هو حق الفراش، بمعنى أنه ليس له عليها حقّان، بل له حق الفراش فقط، والاستئذان في الخروج طريقي، أي: كي لا يُخلَّ بحق الفراش، فلو لم يخلّ فلها الخروج دون إذنه على هذا الرأي، وهو مخالف للمشهور كما لا يخفى. فقوله: (حقيقة اشتراط؛ إذن...) يعني أن مرجعه إلى حق الاستفراش.

الثالث: ما به الشيء هو هو في ذاته أو تشخّصه

ومنها: ما به الشيء هو هو في ذاته، أو ما به الشيء هو هو في تحقُّقه وتشخُّصه، والأول على مبنى أصالة الماهية، والثاني على مبني أصالة الوجود[٢]، فمثلاً: حقيقة الصلاة هي الأركان لا سائر الأجزاء، ولذا لو تركها حتى لو كان سهواً أو نسياناً بطلت، فعلى هذا يكون المراد من (لكل حق حقيقة) أي: لكل حق ما به هو هو، أي: جنسه وفصله، أو ما به تشخصُّه.

وفرق هذا عن الأول دقيق، فتدبر جيداً.

الرابع: ما يقابل الزيف

ومنها: إنّ الحقيقة في مقابل الزيف[٣]، فيكون المراد من (لكل حق حقيقة) أي: لكل أمر من عالم الثبوت حقيقة دالة عليه من عالم الإثبات، فيجب البحث عنها ـ أي: عن الدوالّ والأدلة الصحيحة ـ دون الوقوع في فخ الدوالّ أو الأدلة الزائفة أو

---

(١) هو للسيد العم، كما نسب إليه.

(٢) ومثال الأول: قولك حيوان ناطق في جواب ما الإنسان، فإن الحيوان الناطق هو حقيقة الإنسان على أصالة الماهية كما قالوا، وأما على أصالة الوجود فحقيقة الإنسان هي وجوده.

(٣) انظر: لسان العرب ١٠: ٤٩، مادة (حقق).

غير التامة، فمثلاً: القياس والاستحسان ليسا بحقيقة، فلا يوصلان للحق فهما زيف، وكذا الاستقراء الناقص، بل وكذا الشهرة لو قلنا بعدم حجيتها وعدم جابريتها وعدم كاسريتها.

الخامس: ما يقابل المجاز

ومنها: إنّ الحقيقة في مقابل المجاز[1]، وعليه يجب البحث عن الدوالّ الحقيقية على المعاني، وعن الأدلة التي أريد بها معانيها الموضوع لها، مقابل ما أريد بها مجازاتها، ولم تكن بظاهرها مرادة، فتأمل.

وعلى الأخيرين: فإنه يمكن تعميم الحق للعوالم الأربعة: الوجود العيني والذهني واللفظي والكتبي، ولكل منها حقيقة، أي: أمرٌ دال عليها، وتكون دلالة الإيماء والتنبيه، ودلالة الاقتضاء وغيرها، منها فتدبر جيداً.

ولعل أحد الأخيرين أو كليهما هو ما أراده في الفروق اللغوية بقوله: «الحقيقة: ما وضع من القول موضعه في أصل اللغة حسناً كان أو قبيحاً، والحق: ما وضع موضعه من الحكمة فلا يكون إلا حسناً»[2]، ولعل ظاهر كلامه أنه فسّر الحقيقة بالصدق في مقابل الكذب، أو بالصحيح في مقابل الخطأ، وهو تفسير بالمصداق، فتأمل.

وعلى أية حال: فإن الحقيقة تشمل الحسن والقبيح، فالأول: كالصلاة والصدق، والثاني كالسرقة والكذب؛ فإن السرقة والكذب حقيقة لكنهما ليسا بحق، بل هما باطل؛ إذ أريد بالحقيقة اللفظ الموضوع لمعنى، أو ما هو واقع خارجاً، وأريد بالحق ما يقابل الباطل.

---

(١) انظر: الصحاح ٤: ١٤٦١.

(٢) الفروق اللغوية: ١٩٤.

لكن تخصيصه بالقول لا وجه له، بل إنّ الحقيقة تشمل مطلق المبرِز كالإشارة مثلاً، بل تشمل حتى عالم الثبوت، فإنه يقال: السرقة حقيقة، أي: أمرٌ واقع متحقق في المجتمع لكنها حقيقة سيئة.

وأما الحق فله تفسيرات وتعريفات:

ومنها: الحق قبال الباطل[١]، فالمراد به الثبوت بمراتبه الأربعة.

ومنها: الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[٢]، فيشمل العقائد والأقوال.

ومنها: الموجود حقيقة لا توهماً[٣].

ومنها: غير ذلك مما لا يهم تحقيقه الآن، والحق في الرواية يشملها جميعاً، إلا أن يدعى الانصراف لبعضها، وفيه ما لا يخفى.

من فقه قوله عليه السلام: «ولكل صواب نوراً»[٤]

المراد بالنور:

المستفاد من هذه الجملة أن النور يدل على الصواب بالبرهان الإِني، فإذا أردت أن تعرف الصواب ممّا نسب إليهم عليهم السلام من الأقوال فانظر إلى أن له ـ أي لهذا الكلام المنقول ـ نوراً أم لا؟

لكن ما هو المراد بالنور؟ قد يقال: إن المراد هو معناه الأخص، بأن يكون

---

(١) انظر: العين ٣: ٦.

(٢) انظر: الفروق اللغوية: ١٩٣.

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث ١: ٤١٣، وفيه: «في أسماء الله تعالى: الحق، هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده وإلهيته».

(٤) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٤٤، ح ٥.

للكلام الصادق نور تراه العين البرزخية مثلاً، وأما الكلام الكاذب فليس له إلا الظلام، ولا يبعد ذلك، وقد فصلنا ذلك في بعض مباحثنا[(١)].

وقد يقال: إن المراد به المعنى الأعم، وهو (المنكشف بنفسه الكاشف لغيره) وحاصل المراد على هذا: إن لكل صواب من أقوالهم نوراً، أي: كاشفاً عنه، وهذا الكاشف هو الحجج الجلية والحجج الخفية، وهي المعاريض ولحن الكلام وشبهها، فيجب البحث عنها والتعرف عليها[(٢)]، ولا مانعة جمع بين المعنيين.

من طرق رؤية هذا النور:

ثمّ إنّ من طرق التعرف على هذا النور إضافة إلى تزكية الأنفس ـ إذ: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾[(٣)]، وإضافة إلى الجهاد في الله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[(٤)]ـ هو: الإحاطة بمجموع الآيات والروايات وتاريخ المعصومين عليهم السلام، فإن بعضها يفسر بعضاً ويشرحه ويكون قرينة عليه، ويظهر ذلك بملاحظة حال من يَفِد على قومٍ غرباء، فإنه سوف لا يفهم كثيراً من إشاراتهم ومعاريضهم وغيرها، إلا لو تعرّف على مجمل عاداتهم وتقاليدهم وتاريخهم، ومختلف معارفهم، وإلا لأخطأ كثيراً في فهم كنايةٍ أو مجازٍ أو مِعراضٍ أو غير ذلك.

---

(١) وفي كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية) مخطوط.

(٢) ويحتمل في (لكل صواب نوراً) أن يكون المراد: إن الصواب له نور كاشف عن الحقائق، فتدبر.

(٣) سورة مريم: ٧٦.

(٤) سورة العنكبوت: ٦٩.

وثاقة رواية «خبر تدريه...» لمطابقته للقواعد:

وأما سند هذا الحديث، فحيث إنه مرفوع فإن قلنا بحجية مراسيل الثقات[1] فالأمر سهل، وإلا أمكن الاطمئنان به ووثاقته كخبر ورواية عن طريق برهانية مطابقة مضمونه للأصول والقواعد، بل نقول: إن مطالبه من المستقلات العقلية أو المرتكزات العقلائية.

ويظهر ذلك بالتدبر والتفكر قليلاً في المقاطع الثلاثة: (حديث تدريه خير من عشرة ترويه) لأنّ ما تدريه ينفعك دون ما ترويه من دون أن تدريه، وهذا بديهي، فإنّ مَن يدري ويعرف كيفية الخروج من المآزق والمشاكل والفتن هو الذي ينتفع بها، دون من يروي لغيره ألفاظاً ومصطلحات لا يفهم معناها، وكذا مَنْ يعرف الحكم الشرعي دون من يروي وهو يحفظ ألفاظ المسألة دون فهم معناها، وكذلك من يدري ويعرف محتوى الدواء أو وصفة الأطباء، فإنه هو من ينتفع بها وينفع غيره بها، دون من يحفظ أو يروي ألفاظ الوصفة دون معرفة معناها، ولا موارد استعمالها، ولا ما يضادها مما لا تجتمع معه... وهكذا.

والظاهر أن المراد من (خير) هو بالإضافة لمن يدريه، فإن درايته للحديث خير له من روايته لعشرة أحاديث، ولا ينفي ذلك أن تكون روايته لعشرة أحاديث خيراً لهم من درايته هو لحديث واحد، فإن ظاهر الحديث هو لحاظ حال الشخص نفسه درايةً وروايةً.

والحاصل: إن الخيرية بين الطرفين ـ الدراية والرواية ـ تلاحظ مقيسة إلى شخص واحد لا إلى شخصين، فهي خير من الرواية، كما أنها في حد ذاتها ـ ككلي

---

(١) كما فصلناه في (حجية مراسيل الثقات المعتمدة).

طبيعي ـ خير من الرواية، اللهم إلا لو غلبت الغاية الجهة النفسية في الدراية، وعليه فإنه قد يكون الأرجح لدى التزاحم أن يروي عشرة من أن يدري رواية، فتدبر جيداً.

ثم إنه حيث كانت الدراية حقيقة تشكيكية ذات مراتب كانت الخيرية ذات درجات بحسبها كذلك.

وكذلك الحال في: «**إنّ لكل حق حقيقة، ولكل صواب نوراً**» كما سبق بيانهما، فإنهما ممّا يستقل العقل بصحته، ويدركه المرء بوجدانه لو التفت إلى معنى الكلام والمقصود منه.

من فقه قوله عليه السلام: «إنّا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً»

روى الكشي فقال: قال الصادق عليه السلام: «**اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من روايتهم عنا، فإنا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدَّثاً**، فقيل له: أو يكون المؤمن محدثاً؟ قال: **يكون مفهَّماً، والمفهم المحدث**»[1]، وإنما سُئل عن المحدَّثين، لورود روايات عديدة لدينا[2] بأن الأوصياء محدثون[3].

---

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ١: ٦، ح٢، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، ح ٣٨.

(٢) بل ولدى العامة أيضاً.

(٣) انظر: الكافي ١: ٢٧٠، ح ١، وفيه: ... عن القاسم بن محمد، عن عبيد بن زرارة قال: «أرسل أبو جعفر عليه السلام إلى زرارة أن يعلم الحكم بن عتيبة أن أوصياء محمد عليه وعليهم السلام محدثون». وفيه ١: ٥٣٣، ح١١: ... عن الحسن بن العباس بن الجريش، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: «**أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لابن عباس: إن ليلة القدر في كل سنة، وإنه ينزل في تلك الليلة أمر السنة، ولذلك الأمر ولاة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال ابن عباس: من هم؟ قال: أنا وأحد عشر من صلبي أئمة محدثون**».

ونذكر بعض فقه هذا الحديث ضمن أمور:

الأول: معنى الفهم

إن الفهم غير العلم، فإن الفهم هو إدراك خفي ودقيق[(١)]، فهو أخص من العلم مطلقاً؛ ولذا قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾[(٢)]، فإن داود أيضاً أوتي العلم، لكن التفطن والفهم للأصلح بحال طرفي النزاع هو الذي أفهمه الله تعالى لسليمان، مع كون حكم كليهما حقاً؛ إذ كان كلا الحكمين صغرى العدل وإحقاقه، إلا أن حكم سليمان كان الأرجح والأفضل من مصداقي العدل.

والحاصل: إن الفهم أخص مطلقاً من العلم؛ إذ عرّف بـ(الإدراك الخفي الدقيق).

وهناك تعاريف أخرى ذكرت للفهم:

منها: (حسن تصور المعنى)[(٣)] والظاهر أنه مكِّمل للتعريف الأول، وكلٌّ قد أخذ بجانب، وعلى أي: فهو أخص من الفهم؛ إذ يشمل حسن تصور المآل وغير ذلك.

---

(١) انظر: الفروق اللغوية: ٤١٤، وفيه: «الفهم: تصور المعنى من لفظ المخاطب، وقيل: إدراك خفي دقيق، فهو أخص من العلم؛ لأن العلم نفس الإدراك، سواء كان خفياً أم جلياً؛ ولهذا قال سبحانه في قصة داود وسليمان عليهما السلام: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾. خص الفهم بسليمان، وعمم العلم لداود».

(٢) سورة الأنبياء: ٧٩.

(٣) انظر: القاموس المحيط ١: ٢٨، وفيه: «والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب». الفروق اللغوية: ٤١٤، تاج العروس ١: ١٠٢، وفيه: «والفهم: تصور المعنى من اللفظ أو سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية لغيرها...».

ومنها: (الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر)[1]، وفيه: إنه تفسير لما ظاهره الفعلية بالشأنية.

ومنها: (تصور المعنى من لفظ المخاطَب)[2]، أو (العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة)[3]، والظاهر أنهما تخصيص من غير مخصص.

الثاني: الفَهِم غير المفهّم

ثمّ إنّ الرواية أناطت الفقاهة بكون الفقيه مفهَّماً لا بكونه فَهِماً، والفرق بينها كبير فإن (المفهَّم) كـ (المعلَّم)، و(الفَهِم) كـ (العالم) وواضح الفرق بين (العالم والمعلَّم) كذلك الفرق بين (الفَهِم والمفهَّم). وحاصله: إن المفهَّم من يفهِّمُه غيره، فيدل على وجود شخص أو موجود آخر يفهِّمه عكس الفَهِم، فإنه قائم بالشخص نفسه.

الثالث: توقف الفقاهة على المحدَّثية

ومنه يظهر أن الفقاهة[4] متوقفة[5] على ركن ثالث إضافة للركنين المعهودين:

أما الركنان المعهودان فهما:

الأول: الجهة الذاتية، أي: الاستعداد الذاتي وقوة العقل والفكر، التي يمتلكها الشخص التي تجعل منه فقيهاً، عكس البليد بذاته أو الغبي أو خامل الفكر،

---

(١) انظر: الفروق اللغوية: ٤١٤.

(٢) الفروق اللغوية: ٤١٤، القاموس المحيط ١: ٢٨.

(٣) الفروق اللغوية: ٤١٤.

(٤) أي: الحصول على الملكة أو فعلية تحصيل الحجة أو الإصابة، فتدبر في التشقيق الثلاثي، وفي توقف أي من الثلاثة في المتن على أي من هذه الثلاثة.

(٥) ببعض مراتبها.

والحاصل: إنه لا يمكن الحصول على الملكة بدون درجةٍ من الاستعداد والقابلية الذاتية.

الثاني: الجهة الاكتسابية، والتي تعني بذل الجهد والجد واستفراغ الوسع في تحصيل الأحكام والوظائف الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وأما الركن الثالث: فهو الذي أشارت إليه الرواية الشريفة، وهو أن يكون محدَّثاً، أي: مفهَّماً؛ وذلك يعني بإلهامٍ إلهي أو بوحيٍ من الملائكة أو شبه ذلك، والظاهر أن المتوقف على هذا الركن الثالث هو مرتبة من مراتب الفقاهة، أو درجة من درجات الإصابة لا أصلهما، إلا مع تعميم المفهّمية، فتدبر.

الإمكان ومقتضى الحكمة:

ولا يستبعد ذلك فإنه ممكن ثبوتاً، وقد وقعت نظائره، وهو مطابق للحكمة، وقد دلت عليه الأدلة.

أما الإمكان فهو واضح. وأما النظائر في أمور التشريع والتكوين فكقوله تعالى: **﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي﴾**[1]، **﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾**[2]، و**﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾**[3]، و**﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾**[4]، و**﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾**[5]، وفي عكسه: **﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ**

---

(١) سورة المائدة: ١١١.

(٢) سورة القصص: ٧.

(٣) سورة فصلت: ١٢.

(٤) سورة الأنفال: ١٢.

(٥) سورة النحل: ٦٨.

﴿لَيُوحُونَ إلى أَوْلِيَائهِمْ﴾[(١)] .

وأما أنه مطابق للحكمة فلأن حكمة الله تعالى في الكون اقتضت مزج العوامل الغيبية بالعوامل المادية، فبها جميعاً يكون الأثر، ويشهد له ملاحظة كل شيء من الولادة إلى الممات، فإن لها عوامل ظاهرية وأخرى غيبية[(٢)]. قال تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[(٣)]، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إذ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[(٤)]، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[(٥)].

وبالمزج بين النوعين من العوامل يتم الامتحان، وتُصقل النفوس، وتُهذَّب ويظهر من يتوكل على الله من غيره، وتفصيل هذا موكول إلى مظانه.

بعض الأدلة الإثباتية:

وأما الأدلة الإثباتية فكثيرة:

فمنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[(٦)]، فمن مصاديق ﴿جَاهَدُوا فِينَا﴾ ما يبذلونه من جهد في استنباط الحكم الشرعي، وهذا هو ما بأيديهم[(٧)]، ثم ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ﴾ وهو ما يعود لعامل الغيب واللطف الإلهي، والتسديد

---

(١) سورة الأنعام: ١٢١.

(٢) فإن سبب الموت ـ مثلاً ـ الغيبي قبض عزرائيل للروح، وأما سببه الظاهري فالأمراض والجلطة والاصطدام والانفجارات وغيرها وهكذا.

(٣) سورة الواقعة: ٦٤.

(٤) سورة الأنفال: ١٧.

(٥) سورة التكوير: ٢٩.

(٦) سورة العنكبوت: ٦٩.

(٧) وهو بيده جلّ اسمه من قبل ومن بعد.

الغيبي[١] أو الأعم، فتأمل.

ومنها: «**ليس العلم بكثرة التعلم إنما العلم نوره يقذفه الله في قلب من يشاء**»[٢].

ومنها: روايتنا: «**اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من روايتهم عنا، فإنا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدَّثاً، فقيل له: أو يكون المؤمن محدثاً؟ قال: يكون مفهَّماً، والمفهم المحدث**»[٣].

ومنها: روايات متعددة ذكرها العلامة الأميني في (الغدير)[٤]؛ إذ استعرض بعض روايات (المحدث) في كتب الخاصة والعامة؛ إذ وردت به روايات كثيرة من طرقنا وطرقهم.

---

(١) قال الشيخ الطوسي في التبيان في تفسير القرآن ٨ : ٢٢٦: «﴿والذين جاهدوا فينا﴾ يعني جاهدوا للكفار بأنفسهم، وجاهدوا نفوسهم بمنعها عن المعاصي وإلزامها فعل الطاعة لوجه الله ﴿لنهدينهم سبلنا﴾ أي: نرشدهم السبيل الموصل إلى الثواب، وقيل: معناه لنوفقنَّهم لازدياد الطاعات فيزداد ثوابهم، وقيل: معناه لنرشدنَّهم إلى الجنَّة».

وقال الطبرسي في مجمع البيان٨ :٤١: «أي جاهدوا الكفار ابتغاء مرضاتنا، وطاعة لنا، وجاهدوا أنفسهم في هواها خوفاً منّا. وقيل: معناه اجتهدوا في عبادتنا رغبة في ثوابنا، ورهبة في عقابنا ﴿لنهدينهم سبلنا﴾ أي: لنهدينّهم السبل الموصلة إلى ثوابنا، عن ابن عباس. وقيل: لنوفقنَّهم لازدياد الطاعات، فيزداد ثوابهم. وقيل: معناه والذين جاهدوا في إقامة السنة، لنهدينَّهم سبل الجنة. وقيل: معناه والذين يعملون بما يعلمون، لنهدينّهم إلى ما لا يعلمون». والظاهر أن تلك مصاديق.

(٢) انظر: منية المريد: ١٤٩، بحار الأنوار ٦٧: ١٤٠.

(٣) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ١: ٦، ح٢، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، ح ٣٨.

(٤) انظر: الغدير ٥: ٤٢، بحث: المحدث في الإسلام.

أما من طرقهم: فقد نقل: أخرج البخاري في صحيحه في باب مناقب عمر بن الخطاب، عن أبي هريرة قال: قال النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجالٌ يكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن من أُمتي منهم أحد فعمر»[١]!!

فليس لهم بعد ذلك رمينا بأننا نقول: الأئمة أنبياء؛ إذ نقول: إنهم محدثون![٢].

وأما من طرقنا فالروايات كثيرة، وقد ورد قسم منها مؤكداً أن الأئمة عليهم السلام محدثون[٣]، كما أفاد قسم منها أن سلمان وأمثاله محدثون[٤]، ومن الواضح أن نوع المحدَّثية وكيفيتها وكميتها تختلف، فأين محدَّثية الأئمة الأطهار عليهم السلام من محدَّثية مثل سلمان؟ ثم أين محدثية مثل سلمان من محدثية الفقيه الورع المستجمع للشرائط؟

فمن الروايات: ما أخرج ثقة الإسلام الكليني في كتابه (أصول الكافي) تحت عنوان: باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدَّث، حيث ذكر أربعة أحاديث[٥].

منها: ... عن مروان بن مسلم، عن بريد، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٢٠٠.

(٢) ومن الواضح أن هذا الحديث مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وآله، إلا أن ذكره إنما هو من باب الإلزام والاحتجاج عليهم.

(٣) انظر: الكافي ١: ٢٧٠، باب أن الأئمة عليهم السلام محدثون مفهمون، ح ١ ـ ٥.

(٤) انظر: بصائر الدرجات: ٣٤٢، ح ٤، وفيه: ... عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام محدثاً، وكان سلمان محدثاً، قال: قلت: فما آية المحدث؟ قال: يأتيه ملك فينكت في قلبه كيت وكيت».

(٥) انظر: الكافي ١: ١٧٦ ـ ١٧٧، ح ١ ـ ٤.

قوله عز وجل: «﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلا نَبِيٍّ﴾ ولا محدث: قلت: جعلت فداك، ليست هذه قراءتنا، فما الرسول والنبي والمحدث؟ قال: **الرسول الذي يظهر له الملك فيكلمه، والنبي هو الذي يرى في منامه، وربما اجتمعت النبوة والرسالة لواحد، والمحدث الذي يسمع الصوت ولا يرى الصورة،** قال: قلت: أصلحك الله، كيف يعلم أن الذي رأى في النوم حق، وأنه من الملك؟ قال: **يوفَّق لذلك حتى يعرفه، لقد ختم الله بكتابكم الكتب وختم بنبيكم الأنبياء»**[١].

وروى شيخ الطائفة في أماليه: بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كان علي عليه السلام محدَّثاً، وكان سلمان محدّثاً،** قال: قلت: فما آية المحدَّث؟ قال: **يأتيه ملكٌ فينكت في قلبه كيت كيت»**[٢].

وفي بصائر الدرجات: بإسناده عن حمران قال: «قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: ما موضع العلماء؟ قال: **مثل ذي القرنين، وصاحب سليمان، وصاحب داود»**[٣]. فتأمل.

ومنها غير ذلك مما يترك تفصيله لمظانه، وقد أشرنا إليه في بعض الكتب[٤].

الرابع[٥]: اشتراط العدالة لجهتين، المصلحة السلوكية والطريقية

ومن ذلك يظهر أن اشتراط العدالة في مرجع التقليد ليس للمصلحة السلوكية فقط، بل لجهة طريقية العدالة للإصابة أيضاً.

---

(١) الكافي ١: ١٧٧، ح ٤.

(٢) الأمالي، للشيخ الطوسي: ٤٠٧، ح ٦٢.

(٣) بصائر الدرجات: ٣٨٥، ح١ ، بحار الأنوار ٢٦: ٧٣، ح٢٢.

(٤) يراجع كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية). مخطوط.

(٥) وهو الثمرة من فقه قوله عليه السلام: «**إنا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً**». وقد تقدمت ثلاثة أمور، وهذا هو الأمر الرابع، فراجع.

أما المصلحة السلوكية فواضحة، وبها يجاب عن إشكال اشتراط العدالة في المجتهد، والإشكال هو: إن حجية رأي الفقيه[١] هي لكونه أهل خبرة، وكون رأيه كاشفاً نوعياً عن الواقع، فلو كان الفاسق مجتهداً لا من جهة وثاقة اللهجة ـ كمَنْ كان يغتاب الناس أو ينظر للأجنبيات لا سمح الله ـ فَلِمَ لا يجوز تقليده؟

والجواب الأول: هو للمصلحة السلوكية، فإنه وإن كان المجتهد الفاسق أعلم ـ فرضاً ـ من المجتهد العادل إلا أن الشارع لم يُرِد أن يُسلّم قيادة الناس ومرجعيتهم بيد الفساق؛ إذ إنَّ ذلك يفتح باباً واسعاً للفساد.

الجواب عن النقض بتقدم خبر الفاسق الخبير على العادل:

لا يقال: ينقض ذلك بخبر العادل من غير أهل الخبرة لو عارضه خبر فاسق من أهل الخبرة، فإنه يتقدم خبر الفاسق الخبير على خبر العادل غير الخبير.

إذ يقال: **أولاً**: إن المذكور حكمة وليس علة.

ثانياً: انه فرّق بين الحدسي كالفتوى والحسي كالخبر عن المحسوسات، فإن الكذب في الحسي مما يسهل كشفه نوعاً ما، عكسِ الكذب في الحدسي؛ إذ هو اجتهادي، وأنى يمكن إثبات تعمد الكذب فيما استنبطه؟ فكان اشتراط العدالة في المفتي أولى من اشتراطه في المخبر، إضافة إلى مزاحمة مصلحة التسهيل في اشتراط العدالة في المخبر، لكثرة الإخبارات الحسية جداً، والعسر والحرج في اشتراط العدالة في كل مخبر عكس المفتي؛ إذ لا عسر وحرج في اشتراط العدالة في المفتي، ولا تزاحم مصلحة التسهيل النوعية اشتراط العدالة فيه؛ لتيسر تحقق

---

(١) بناءً على أن مدركه هو بناء العقلاء، وأما على الروايات فإنه وإن كان لذلك أيضاً، للارتكازية، إلا أنه أقرب لأن تؤخذ فيه الجهات التعبدية كالمصلحة السلوكية، فتدبر.

العدالة في عدد من المفتين.

إضافة إلى أن معروض الفتوى الكليات والأحكام، أما الخبر الحسي فالمخبر به الموضوعات والجزئيات ـ غالباً ـ وتلك أعم وأهم بمقتضى طبعها الذي لا ينفيه الاستثناء.

ثالثاً: إن الخبر الحسي غير مرتهن بالخبروية، وإلا كان حدسياً لا حسياً، فلا يستقيم طرفا المقارنة، على أنه لو كان مرتهناً فإن النقض ينبغي أن يكون بخبر العادل الأقل خبروية لو عارض خبر الفاسق الأكثر خبروية، ولا يعلم تعين تقدم هذا عليه، بل المنصور عدمه، لا بخبر العادل غير الخبير، فإنه لا مقتضي لحجيته لو كان للخبروية دخل في صحة الرجوع إليه، فلا ينقض به مثل المقام (تقدم فتوى المجتهد العادل على الأعلم غير العادل).

وأما الجواب الثاني: فهو الذي يُفهَم من أمثال هذه الروايات، والتي تفيد جهة الطريقية أيضاً، وأن الفقيه العادل مفهَّم ومحدَّث، عكس غير العادل، فإنه وإن امتلك الركنين الأولين إلا أنّه يفتقد الركن الثالث للإصابة، وليس يمتنع في علم الله تعالى أن تكون نسبة خطأ الفقيه غير العادل أربعين بالمائة مثلاً، ونسبة خطأ الفقيه العادل خمسة بالمائة مثلاً؛ ولذا ورد في خطاب الناحية المقدسة للشيخ المفيد (منك الفتيا ومنا التسديد)، وقد دلت عليه آية: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1] والروايات السابقة وغيرها أيضاً.

ثمّ إنَّه إذ اتضح ذلك يتضح أن الفقهاء على درجات، فكلما ازداد الفقيه تهذيباً للنفس وتزكية لها وتطهيراً ازداد محدَّثيةً وتسديداً.

---

(١) سورة العنكبوت: ٦٩.

كما أنَّ من ثمرات ذلك: إن على الفقيه أن يزكي نفسه إذا أراد التسديد الغيبي، وأغلبية الإصابة بدرجة أكبر من غيره.

النكتة في العدول عن المحدث إلى المفهّم:

ومن كل ما سبق يظهر وجه قول الإمام: (حتى يكون محدثاً) ثم عدوله إلى تفسيره بـ (مفهماً) فإنّ الظاهر أنه ليس إلا نوع تورية؛ نظراً لصعوبة فهم ذلك على السامع؛ ولذا استفهم مستنكراً أو مستغرباً، ففسر الإمام المحدَّثَ بالمفهم بعدها. وبذلك جمع الإمام عليه السلام بين الحقين؛ إذ ذكر الواقع ليصل بيد من يتحمله، ثم فسره بالأخص الذي لا يضاده ليقبله الراوي فيرويه لغيره أيضاً، فيصل إلى غيره، وبذلك يكون مصداق: «**ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[1]، فتدبر جيداً يرحمك الله.

قوله عليه السلام: «إنّ من الأشياء أشياء موسعة وأشياء مضيقة»

روى في بصائر الدرجات بسند صحيح[2]: ... عن عبد الأعلى بن أعين قال: «دخلت أنا وعلي بن حنظلة على أبي عبد الله عليه السلام فسأله علي بن حنظلة عن مسألة، فأجاب فيها، فقال رجل: فإن كان كذا وكذا، فأجابه فيها بوجه آخر، وإن كان كذا وكذا فأجابه بوجه، حتى أجابه فيها بأربعة وجوه، فالتفت إلى علي بن حنظلة قال: يا أبا محمد، قد أحكمناه، فسمعه أبو عبد الله فقال: **لا تقل هكذا يا أبا الحسن، فإنك رجل ورع، إنّ من الأشياء أشياء ضيقه وليس تجري إلا على وجه واحد، منها:**

---

(١) الكافي ١: ٤٠٣، ح ١.

(٢) محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات عن أحمد بن محمد ـ بن يحيى العطار ـ عن محمد بن إسماعيل ـ بن بزيع ـ عن علي بن النعمان عن ـ عبد الله ـ بن مسكان عن عبد الأعلى بن أعين. ورجاله كلهم ثقات.

وقت الجمعة ليس لوقتها إلا واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة، وهذا منها، والله إن له عندي سبعين وجهاً»[١].

وفي البصائر أيضاً: عن ابن سنان، عن علي بن أبي حمزة، قال: «**دخلت أنا وأبو بصير على أبي عبد الله** عليه السلام **فبينا نحن قعود إذ تكلم أبو عبد الله** عليه السلام **بحرف فقلت أنا في نفسي: هذا مما أحمله إلى الشيعة، هذا والله حديث لم اسمع مثله قط، قال: فنظر في وجهي ثم قال: إني لأتكلم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهاً، إن شئت أخذت كذا، وإن شئت أخذت كذا»**[٢].

وفي الكافي الشريف: ...عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إن من الأشياء أشياء موسعة وأشياء مضيقة، فالصلاة مما وسع فيه تقدم مرة وتؤخر أخرى، والجمعة مما ضيق فيها، فإن وقتها يوم الجمعة ساعة تزول ووقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها»**[٣].

من فقه قوله عليه السلام: «إن من الأشياء أشياء موسعة وأشياء مضيقة»

قوله عليه السلام: «أشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة» يتضمن بيان جانبي الثبوت والإثبات، أما جانب الثبوت فتشير له (أشياء موسعة)، و(أشياء مضيقة) وهي المبنى والمرجع الثبوتي للوجوه الكثيرة، وأما جانب الإثبات فهو (تجري على وجوه كثيرة)؛ إذ حيث كانت موسعة ثبوتاً جرت على وجوه كثيرة إثباتاً: أما الوجوه الكثيرة إثباتاً فمنشؤها ـ في عالم الدلالات والحجج ـ إما التورية بأقسامها الأربعة،

---

(١) بصائر الدرجات: ٣٤٨، ح ٢.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٤٩، ح ٣.

(٣) الكافي ٣: ٢٧٤، ح ٢.

التي بيّناها في موضع آخر، أو المعاريض بتفسيراتها المختلفة، ومنها: الحجج الخفية، وهذان هما ما عقد هذا الكتاب لأجل بحثهما، وأما الاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والمجاز أو الكناية، وهذه هي التي تبحث في علم الأُصول وفي علم البلاغة، عادة.

الوجوه المتحملة في قوله عليه السلام : أشياء موسعة

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «أشياء موسعة» يحتاج إلى بحث في محتملاته، والمراد منه، فنقول: ذكر الأعلام ـ على ما وجدت ـ في معنى الروايتين[(١)] وجهين[(٢)]، وسنضيف لها أخرى:

الوجه الأول: الشقوق المختلفة الجلية

ما استظهره العلامة المجلسي بقوله: «بيان: لعل ذكر وقت الجمعة على سبيل التمثيل والغرض بيان أنه لا ينبغي مقائسة بعض الأمور ببعض في الحكم، فكثيراً ما يختلف الحكم في الموارد الخاصة، وقد يكون في شيء واحد سبعون حكماً بحسب الفروض المختلفة»[(٣)].

وتوضيحه بالمثال: إن حكم المسافر يختلف عن حكم الحاضر، ويختلفان عن حكم المشتبه؛ إذ عليه أن يحتاط بالجمع في بعض الصور، وكذا حكم البنت الواحدة مع البنتين فالأكثر مع الأُخوة، وبدونهم في الإرث، وهكذا حكم الجهالة

(١) الأولى والثالثة، أي معنى (موسعة ومضيقة) ووجه كونها كذلك.

(٢) وهما الأولى والثالثة من المتن.

(٣) بحار الأنوار ٢ : ١٩٧.

في البيع المغتفرة[١] في الصلح وهكذا.

ولكن أشكل الميرزا مهدي الإصفهاني على المجلسي (قدس سرهما) بقوله: «ولو كان اختلاف الجواب من جهة اختلاف شقوق المسألة فاختلف لذلك الحكم كما توهمه بعضٌ لم يكن وجه لقول علي بن حنظلة هذا باب قد أحكمناه ولا لنهي الإمام إياه لبداهة اختلاف حكم المضيّق باختلاف بعض الشقوق المفروضة فيه فلم يكن وجه ولا ربط لما فصَّله الإمام في ذيل الرواية أيضاً»[٢].

وتوضيحه: إن اختلاف المسألة باختلاف شقوقها من البديهيات، فلا وجه على هذا لقول علي بن حنظلة: (هذا باب قد أحكمناه) سواء أكان استنكارياً[٣] وهو بعيد، أم فخرياً[٤]، ولَما كان وجهٌ لنهي الإمام عنه؛ إذ هذا المعنى مما لا ينكره أحد.

أقول: لكن إشكال الميرزا لا يرد على العلامة المجلسي ظاهراً؛ إذ المستظهر أن المجلسي يقصد وجهاً آخر لا ما فهمه منه الإصفهاني، ولو تم توجيهنا لكلام المجلسي فبها، وإلا فإنه وجه جديد لا بأس به في حد ذاته، وهو:

الوجه الثاني: الشقوق المختلفة خفيَّة الفوارق

إن المراد اختلاف أحكام المسألة باختلاف الشقوق التي يتوهم السامع اندراجها في جامع واحد، واشتمالها على ملاك تام واحد، غفلةً عن الواقع، وإن هذه الشقوق على أصناف، ولها أحكام مختلفة تبعاً؛ إذ قد يكون لبعض الشقوق

---

(١) في الجملة.

(٢) كتاب المعاريض والتورية: ٢٠.

(٣) إذ معناه: من الواضح الذي أحكمناه عدم اختلاف المسألة باختلاف شقوقها؛ إذ كيف يتوهم ذلك، أي: عدم اختلاف المسألة باختلاف الشقوق ؟

(٤) أي: يفخر بأنه يعرف ذلك؛ إذ كيف يفتخر مع أن الكل يعرف ذلك؟

المندرجة تحت بعض الأصناف ملاك أو ملاكات مزاحَمة، أو قد يوجد لها مانع، أو قد يكون الموجود في صنف ليس تمام الملاك، بل يكون جزءه، أو يكون أحد الملاكات على سبيل البدل.

والحاصل: إن السامع قد يتوهم اتحاد أحكامها لاتحاد موضوعها، ولكن الإمام عليه السلام أجاب بأحكام مختلفة على طبق الواقع الخفي على السامع.

مثال ذلك: ما لو سأل عن حكم بيع كيلو من الحنطة الجيدة بكيلو ونصف من الرديئة، فأجابه الإمام عليه السلام بالحرمة، وسأله عن بيع ثلاث بيضات جيدة بأربع رديئة فأجابه بالجواز، فإنّ السامع ـ غير العارف بالمسألة من قبل ـ يتصور اتحاد الموضوعين فالحكمين قهراً، غافلاً عن اندراج الأول في المكيل والموزون، واندراج الثاني في المعدود، وإن هناك فرقاً حقيقياً[1] بينهما ـ وإن خفي عنا ـ أوجب اختلاف الحكمين.

وكذلك حكم الربا مع الضميمة المعتنى بها فلا بأس، أو غير المعتنى بها ـ كعلبة الكبريت ـ فلا يجوز وهكذا.

ويؤكد إرادة المجلسي هذا الوجه الثاني قوله: «لعل ذكر وقت الجمعة على سبيل التمثيل»[2]، وقوله: «في الموارد الخاصة»[3]، فتدبر.

الوجه الثالث: مقصود الإمام عليه السلام تخصيص الوجوه بالموسعات

وهو ما استظهره الميرزا الأصفهاني، حيث قال: «الظاهر ـ كما قلنا ـ إن السؤال

---

(١) ولعل من وجوهه: إن احتمال الغبن في المكيل والموزون كبير؛ لأن الاختلاف الكيفي لا ينضبط عكس المعدود، فإنه منضبط بالعدد.

(٢) بحار الأنوار ٢: ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه.

كان عن حكم مسألة واحدة، ولما كان عدم التعويل على المنفصل فطريا ظاهرياً كان يتحقق الإطلاق والعموم في كل جواب، فعند تعدد الجواب عند اختلاف التقادير المفروضة تحقق الاختلاف فيها، فتحمَّل علي بن حنظلة تلك الأجوبة المختلفة، ولكن لما كان ظاهر كلامه إمكان ذلك في الأمر المضيق مَنَعَهُ الإمام عليه السلام عن ذلك التوهم فصرَّح بان المسألة التي سألها كانت من الأمر الموسع الذي يجري الكلام فيه من ولي الأمر على وجوه بحسب اختلاف الأشخاص والحالات والأوقات ثم حلف بان له عندي سبعين وجهاً وطوراً من الجواب، فهي صريحة في أن التورية والتكلم على سبعين وجها خاص بالأمر الموسع من الأحكام لا المضيّق منها فضلاً عن غير الأحكام»[1].

توضيحه مع إضافة: إنّ من الفطريات ـ لا مما بنى عليه العقلاء فقط ـ أن المتكلم لو أراد خلاف ظاهر كلامه ـ من تقييد أو تخصيص أو مجاز ... ـ فإنه لا بد أن يأتي بقرينة متصلة؛ إذا كان بصدد إفهام مراده الجدي، وعليه: فلو لم يأتِ بقرينة دل على أن الإطلاق مراد له فإذا أجاب الإمام بجواب أفاد أنه كذلك على كل التقادير ـ للإطلاق اللفظي أو المقامي ـ فإذا وجدنا أن الإمام قد قَرن جوابه على شقٍ بأجوبة عديدة أخرى متخالفة كانت قرينة التقارن بينها دليلاً على عدم الإطلاق في أيّ منها، وأنه في كل شقٍ أراد صورة خاصة بخصوصية خاصة، فمثلاً عندما قال عليه السلام: «**إذا كان ظلك مثليك فصل العصر**»[2]، وكذا قوله عليه السلام: «**إذا زالت**

---

(١) كتاب المعاريض والتورية: ٢٠ ـ ٢١.

(٢) انظر: تهذيب الأحكام ٢: ٢٢، ح ١٣، وفيه: «**إذا كان ظلك مثلك فصلّ الظهر، وإذا كان ظلك مثليك فصلّ العصر**».

الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، إلا أن هذه قبل هذه»[١]، أو وصلّ عند الزوال بعد الفراغ من الظهر[٢]، حُمِلا على مراتب الفضل؛ إذ هما في الموسعات.

وحيث إن هذا واضح أيضاً في الجملة، فقد انتقل علي بن حنظلة من كون هذا هو الحكم العام في الموسعات إلى كونه الحكم العام في المضيقات أيضاً، فردعه الإمام عليه السلام ـ حسب كلام الميرزا ـ عن التعميم، وأوضح له اختصاص الأجوبة المختلفة التي تلغي الإطلاق بباب الموسعات. ولعله ستأتي مناقشة بعض كلماته بإذن الله تعالى .

ولا يخفى أن هذا الوجه أخص مطلقاً من الوجه السابق والأسبق.

تنبيه : شمول الموسعات والمضيقات للأحكام الوضعية

إن مورد الموسعات والمضيقات ليس خصوص الأحكام، كما لعله ظاهر بعض الكلمات[٣]؛ إذ يشمل الوضعيات أيضاً[٤]، فإن بعض الوضعيات موسعة وبعضها مضيق.

فمن الأول: ألفاظ النكاح: من أنكحتك نفسي، أو زوجتك أو متعّتك، أي: سببيتها لوقوع النكاح.

ومن الثاني: اشتراط الشاهدين في وقوع الطلاق، فإنه مضيق، فلو تعسر الشاهدان لم يكتف بالواحد، وهكذا.

---

(١) الكافي ٣: ٢٧٦، ح ٥.

(٢) انظر: مستدرك الوسائل ٣: ١١٤، وفيه: وقال عليه السلام في موضع آخر: «**أول وقت الظهر زوال الشمس إلى أن يبلغ الظل قدمين، وأول وقت العصر الفراغ من الظهر**».

(٣) ككلام العلامة المجلسي والميرزا الإصفهاني السابق.

(٤) اللهم إلا لو قصدا من (الحكم) و(الأحكام) الأعم من الأحكام الوضعية.

كما أنَّ بعض التكليفيات كذلك: فمن الموسعات: الواجبات التخييرية كخصال الكفارة، فإنها موسعة عكس التعيينية، فإنها مضيقة[١]، وكذلك الواجبات الكفائية كغسل الميت وكفنه ودفنه، عكس العينية فإنها مضيقة.

الوجه الرابع: تعدد المطلوب في (المضيقات فالموسعات)

إن المقصود هو المضيقات فالموسعات بنحو تعدد المطلوب.

وتوضيحه: إن بعض الأحكام التكليفية أو الوضعية مضيقة لا بديلَ طولي لها لدى فقدِ بعض أركانها أو شرائطها، فتسقط حينئذٍ بالمرة؛ وذلك عكس بعض الأحكام الأُخرى، فإنها وإن كانت مضيقة لا بديل عرضي لها، إلا أن لها بديلاً طولياً عند فَقدِ بعض ما له المدخلية في مطلوبيتها، وذلك إذا كانت بنحو تعدد المطلوب.

فمن الأول: اشتراط الشاهدين العادلين في الطلاق، فإنه لو فقدت العدالة أو العدد فلا طلاق حتى لو فرض العسر والحرج[٢]، وكذلك اشتراط أن يكون الطلاق في غير طهر المواقعة، واشتراط أن لا يكون مكرَهاً.

وذلك على العكس من اللفظ في الطلاق، فإنه وإن كان مضيقاً إلا أن له بديلاً طولياً بنحو تعدد المطلوب على فرض عدم قدرته على النطق، فإن الأخرس تكفيه الإشارة لإيقاعه.

حكم فاقد الطهورين:

ولنمثل بمثال هام مختلف فيه، وإنه من قبيل تعدد المطلوب، فهو مضيق فموسع، أو لا، فهو مضيق له حد واحد، ولا يجري إلا على وجه واحد، فقد ذهب

---

(١) ومنها: كفارة الجمع.

(٢) فهو مضيق من هذه الجهة. نعم، لها أن ترفع أمرها للحاكم الشرعي.

المشهور شهرة عظيمة إلى أن فاقد الطهورين تسقط عنه الصلاة[(١)]؛ إذ (لا صلاة إلا بطهور)، وعليه فالصلاة بالنسبة للطهورين ضيّقة ولا بديل طولي لها، فيما ارتأى السيد الوالد رحمه الله ونادر من الفقهاء[(٢)] عدم سقوطها مستدلاً بـ(لا تسقط الصلاة بحال) فالصلاة عنده مضيّقة فموسعة، أي: تنتقل إلى بديل طولي.

النسبة بين دليلي (لا صلاة إلا بطهور) و(لا تترك الصلاة بحال):

وتحقيق ذلك مبني على تحقيق حال النسبة بين الدليلين: «لا صلاة إلا بطهور»[(٣)]، و(لا تترك الصلاة بحال)[(٤)]: فقد يقال: إنّ (لا صلاة إلا بطهور) واردة

---

(١) انظر: البيان: ٨٦، ذكرى الشيعة ١: ١٨٩، الوافي ٤: ٨٩، معتمد الشيعة: ٤٥١، كشف الغطاء ٢: ٣٤١، العروة الوثقى ٣: ٦٢، وفيه: «فاقد الطهورين يجب عليه القضاء، ويسقط عنه الأداء، وإن كان الأحوط الجمع بينهما».

(٢) انظر: الفقه ١١: ٢٥٠، وفيه: «فإن قلنا بوجوبها على فاقد الطهورين ـ كما لم نستبعده ـ وجبت»، جواهر الكلام ٨: ٣٢٨، وفيه: «وفيه أن من المعلوم عدم سقوط الصلاة في الوقت بحال، وتقديم مراعاة الوقت على سائر الشرائط والموانع حتى فقد الطهورين على قول». والعروة الوثقى ٢: ١٨١، وفيه: «حيث إن الأقرب صحة فاقد الطهورين فلا إشكال في تعين الطاهر للشرب».

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٣، و٥٨، الاستبصار ١: ٥٥، تهذيب الأحكام ١: ٤٩.

(٤) انظر: الكافي ٣: ٩٩، ح٤، وفيه:.. عن حريز، عن زرارة قال: قلت له: «النفساء متى تصلي؟ فقال: **تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلّت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء، سواء ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: الصلاة**

←

على (لا تترك الصلاة بحال)؛ وذلك لأنّ الأصل في (لا) أنها نافية للجنس، فتفيد الرواية الأولى نفي ماهية الصلاة عند فقد الطهورين، وأنه لا يمكن تحققها أبداً، فلا يبقى موضوع لـ(لا تترك الصلاة بحال)؛ إذ تنقِّح رواية (لا صلاة إلا بطهور) موضوع (لا تترك الصلاة بحال).

وبعبارة أخرى: تفيد رواية (لا صلاة...) أن الصلاة هي سالبة بانتفاء الموضوع مع فقد الطهورين، ومع عدم إمكان وجود الموضوع لا يتحقق موضوع (لا تترك الصلاة...) ـ وهو الصلاة ـ ليشمله (لا تترك).

وبعبارة ثالثة: لا بد من فرض إمكان الصلاة ليقال (لا تتركها)، ومع ورود (لا صلاة إلا بطهور) يعلم أن الطهور داخل في قوام الصلاة، وأنه ركن لها أو فصل، وأنها تنتفي بانتفائه، فلا يعقل إيجادها، فكيف يمكن تكليف المكلف بالإتيان بها، خاصة بلحاظ أن الصلاة حقيقة مخترعة شارعية؟

ولمخالف المشهور أن يجيب بأن (لا صلاة إلا بطهور) محمولة على صورة القدرة والإمكان، فهي ـ من وجه ـ كـ«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[1]، فلو كان الطهور معسوراً أو غير مقدور فإنه لا يسقط الميسور بالمعسور. والحاصل: حمل (لا) النافية للجنس على صورة إمكان الطهور.

لكن قد يشكل عليه بأنه خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بدليل، وأجاب السيد الوالدرَحِمَهُ اللهُ عن ذلك بذكر بعض الأدلة على ذلك فراجع موسوعة الفقه[2]، وأجاب

عماد دينكم».

(١) مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، ح ٥، عوالي اللئالي ١: ١٩٦، ح٢.

(٢) انظر: الفقه ١٦: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

السيد الحكيم في المستمسك[1] بحاكمية (لا تسقط الصلاة بحال) على (لا صلاة إلا بطهور) فراجع وتأمل.

وليس الغرض الآن تبني أحد الرأيين، بل الإشارة فقط إلى أن الصلاة مضيقة بدون توسعة طولية أبداً بالنسبة لفاقد الطهورين، على المشهور، وإن دليلهم هو ذاك، وإنها موسعّة طولياً حسب رأي الأقل من الفقهاء بدليل آخر، فتدبر.

ولا يخفى أن هذا الوجه ـ الرابع ـ لا يتنافى مع الوجه الثاني، بل يكمِّله ويتمِّمه.

الوجه الخامس: ولاية التربية والتزكية

إن الموسعات موسعات في دائرة ولاية التربية والتزكية ونظائرها مما سيأتي، وبها تفسر جملة كبيرة من الروايات الواردة في مسائل شتى.

ولاية التربية من مناصب الرسل والأوصياء:

توضيح ذلك: إن من مقامات الإمام عليه السلام مقام ولاية تربية الأمة وتزكيتها، كما دلت عليه الروايات[2]، وسيأتي بعضها.

للمعلم ولاية التربية أم لا:

وللتقريب للذهن نمثل بالمعلم، فإنه يفرض على طلابه ويلزمهم بالدرس، وبالاستعداد للامتحان والمشاركة فيه وبالنظام الخاص، وسيرة العقلاء وبناؤهم على أن له حق عقوبتهم ـ بقدرٍ ـ إذا خالفوا، وما ذلك إلا لأنهم يرون له ولاية التعليم، وأنه لو لم تكن له هذه الولاية لأدى الأمر إلى الفوضى في المدرسة، وإلى تخلف الطلاب فالأمة والبلاد.

---

(١) انظر: مستمسك العروة الوثقى ٧: ٦٢.

(٢) انظر: الكافي ١: ٢٠٥.

ومن المحتملات: إنه ليست له ولاية ذلك، بل لا يملك إلا الحض والحث والترغيب والعتاب، كما أنَّ من المحتملات أن ولايته على ذلك ـ على فرضها ـ هي شعبة من ولاية المؤمنين، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾[١].

ولئن نوقش في ذلك فإن النقاش هو في مدى دلالة الأدلة الشرعية على ولايته بالاستقلال، أو بلحاظ تفويض الأب له، أو بلحاظ تفويض المجتمع أو المؤمنين، أو الدولة أو الفقيه له ـ على فرض قبول أحدها ـ أو بلحاظ دخول الطالب في عقد اجتماعي مشروط عند دخوله المدرسة، على فرض تمامية أركان هذا العقد وقبول مشروعيته.

أقول: لئن نوقش في المعلم فإنه لا نقاش في أن هذه الولاية ثابتة للرسل والأوصياء، وبالأدلة الكثيرة الآتي بعضها.

للفقيه ولاية التربية أم لا:

نعم، يبقى الكلام في أن ولاية التربية والتزكية هل هي للفقيه أيضاً؟ إن ذلك يعتمد على تنقيح أدلة تفويض أمر التربية، أو ولاية التربية حتى مع قطع النظر عن ثبوت أدلة ولاية الفقيه المطلقة؛ إذ قد يقال ـ كما هو المشهور[٢] ـ بعدم تماميتها، لكن يمكن[٣] لمن ينفي ولاية الفقيه استناداً لعدم تمامية أدلته أن يثبت ولايته التربوية فقط، استناداً لسلسلة أخرى من الأدلة خاصة ببعد التربية والتزكية، إن تمّت.

---

(١) سورة التوبة: ٧١.

(٢) انظر: النور الساطع في الفقه النافع ١: ٣٨٦، جواهر الكلام ٢١: ١٤، كتاب المكاسب ٣: ٥٥١.

(٣) أي كاحتمال.

تطبيقات فقهية محتملة لولاية التربية:

ولنشر الآن إلى أمثلة فقهية من الروايات فيما يرتبط بالمعصومين عليهم السلام وإلى أمثلة أخرى مما ترتبط بالفقيه:

فمن الأول: إنه يمكن[١] تفسير الروايات التي ظاهرها وجوب غسل الجمعة[٢]، والتي أفتى بها النادر من الفقهاء بذلك[٣]، أي: بأن وجوبها كان من باب ولاية تربية الأمة، وعليه فهي ليست حكماً أولياً، بل هي حكم ثانوي خاص بزمنه، وهذا التفسير هو غير التفسير الآخر الذي حملها على تأكد الاستحباب[٤]، كما لا يخفى، فتدبر.

كما يمكن تفسير عدد من الروايات الدالة على وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام[٥] بذلك أيضاً، وإنها كانت من باب ولاية التربية في تلك الأزمنة.

---

(١) يلاحظ التعبير بـ(يمكن) أما الاستظهار والأدلة فمجاله تلك المباحث.

(٢) انظر: الكافي ٣: ٤٠، ح ٢، وفيه: ... عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجمعة فقال: «واجب في السفر والحضر إلا أنه رخص للنساء في السفر لقلة الماء...».

(٣) انظر: التنقيح الرائع ١: ١٢٩، وفيه: «وقال ابن بابويه غسل الجمعة واجب....»، ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ٢: ٩١، وفيه: «وأمّا الغسل، فبالأخبار الكثيرة، منها ما مرّ، وللإجماع، إلا أنّه نسب إلى الصدوق القول بالوجوب...».

(٤) انظر: المهذب البارع ١: ١٩٠.

(٥) انظر: الكافي ٤: ٥٨١، ح ٣، وفيه: عن يزيد بن عبد الملك قال: «كنت مع أبي عبد الله عليه السلام فمر قوم على حمير، فقال: أين يريد هؤلاء؟ قلت: قبور الشهداء، قال: فما يمنعهم من زيارة الشهيد الغريب؟ فقال رجل من أهل العراق: وزيارته واجبة؟ قال: زيارته خير من حجة وعمرة وعمرة وحجة، حتى عد عشرين حجة وعمرة، ثم قال: مقبولات مبرورات، قال: فوالله ما قمت حتى أتاه رجل فقال له: إني قد حججت تسع عشرة حجة فادع الله أن يرزقني تمام العشرين

←

وعليه: فلو قلنا بامتداد هذه الولاية للفقيه فإن له أن يفرض زيارة الإمام الحسين عليه السلام أو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله[١] أو سائر المعصومين عليهم السلام في وقت خاص أو أكثر، لو رأى توقف التربية والتزكية على ذلك.

ومن الثاني: إن للفقيه ـ فيما لو قلنا بامتداد ولاية التربية له ـ أن يحرِّم الاختلاط في الجامعة والمدارس مثلاً، وإن لم يكن بعنوانه الأولي ما لم يخالطه محرم، ولم يؤدّ إلى محرمٍ، وذلك إذا رأى توقف التربية عليه، وله أن يجرم بالتداخل بين السلطات لذلك أيضاً[٢].

ولنختم بذكر إحدى الروايات التي تفيد تفويض ولاية التربية ـ في ضمن تفويض أربعة أمور ـ إلى الرسول الأعظم والأئمة عليهم السلام، وهي: عن محمد بن سنان قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فذكرت اختلاف الشيعة، فقال: **«إن الله لم يزل فرداً متفرداً بالوحدانية، ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة عليهم السلام فمكثوا ألف دهر، ثم خلق الأشياء وأشهدهم خلقها، وأجرى عليها طاعتهم، وجعل فيهم ما شاء، وفوض أمر الأشياء إليهم، في الحكم والتصرف والإرشاد والأمر والنهي[٣] في الخلق؛ لأنهم الولاة، فلهم الأمر والهداية، فهم أبوابه ونوّابه وحجابه، يحلّلون ما شاء ويحرّمون ما شاء، ولا يفعلون إلا ما شاء، عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون.**

حجة، قال: هل زرت قبر الحسين عليه السلام؟ قال: لا، قال: لزيارته خير من عشرين حجة».

(١) كما وردت بذلك روايات عديدة.

(٢) إذ لا منع أولي في الشرع عن أن يكون النائب قاضياً أو الوزير نائباً، كما لا تحديد لسلطة الرئيس المنتخب بأربع سنين، وللفقيه من باب ولاية التربية إيجاب الفصل والأربع مثلاً، كما فصله السيد الوالد رحمه الله في الفقه السياسة، والفقه الدولة.

(٣) وهذه هي الأربع المفوض أمرها إليهم عليهم السلام.

فهذه الديانة التي من تقدمها غرق في بحر الإفراط، ومن نقصهم عن هذه المراتب التي رتبهم فيها زهق في بحر التفريط، ولم يوف آل محمد حقهم فيما يجب على المؤمن من معرفتهم. ثم قال: **خذها يا محمد، فإنها من مخزون العلم ومكنونه»**[(١)].

الوجه السادس والسابع[(٢)] **: تفويض أمر الدين والأمة للمعصومين عليهم السلام**

ويمكن تفسير: (ومن الأشياء أشياء موسعة) الواردة في الرواية السابقة، والذي يتضح وجه كونها موسعة أيضاً وسببها، بدائرة ما فُوِّض من أمور الدين إلى المعصومين عليهم السلام، وما عدا ذلك فهو من المضيقات، التي قال عنها الإمام عليه السلام: **«إن من الأشياء أشياء ضيقة»**، وكذلك ما فُوِّض من أمور الأمة إليهم، لأنهم ولاة الأمر بقول مطلق.

فقد جاء في الكافي الشريف: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن فضيل بن يسار[(٣)]، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: **«إن الله عز وجل أدب نبيه فأحسن أدبه، فلما أكمل له الأدب قال: ﴿إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ثم فوض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده، فقال عز وجل: ﴿ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان مسدداً موفقاً مؤيداً بروح القدس، لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق»**[(٤)].

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ٣٣٩، ح ٢١.

(٢) من الوجوه المحتملة في قوله عليه السلام: «أشياء موسوعة...». وقد تقدمت خمسة وجوه، فراجع.

(٣) والسند صحيح.

(٤) الكافي ١: ٢٦٦، ح ٤.

من فقه قوله عليه السلام: «ثم فوض إليه أمر الدين والأمة»

وفقه هذا الحديث يقتضي رسم أمور:

الأمر الأول: اختصاص أمر تفويض الدين والأمة بالمعصوم عليه السلام

إنّ ظاهر هذه الرواية اختصاص تفويض أمر الدين والأمة بالرسول صلى الله عليه وآله، ومن كان مثله في العصمة، بضميمة الروايات الأخرى الآتي بعضها[١]، دون الفقهاء؛ إذ قال عليه السلام: «**فلما أكمل له الأدب قال: ﴿إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ ثم فوض إليه أمر الدين**»، ومن الواضح أن الرسول صلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام هم فقط من أكمل الله لهم الأدب، وأنهم على خلق عظيم بقول مطلق، وأشد صراحة منه قوله عليه السلام: «**وإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان مسدداً موفقاً مؤيداً بروح القدس، لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق**». ومن البديهي أن الفقهاء ليسوا كذلك، كما أنَّ من الثابت، بل البديهي أن سائر المعصومين كذلك.

والحاصل: إن هذه الرواية ونظائرها تشهد بحصر أمر التفويض إليهم عليهم السلام، وأما الفقيه ـ فلو تمت أدلة ولايته ـ فله بعض الولاية على الأمة فقط، ولا مجال لتوهم تفويض أمر الدين إليه.

الأمر الثاني: روايات دالة على التفويض للأئمة عليهم السلام أيضاً

وقد دلت روايات عديدة على التفويض للأئمة عليهم السلام أيضاً وهي متعددة، نكتفي هنا بالإشارة إلى بعضها:

فمنها: عن موسى بن أشيم قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ أتاه رجل

---

(١) بل وأيضاً لعموم الوجه المذكور في هذه الرواية لهم عليهم السلام (كان مسدداً...) فإنه بمنزلة العلة لتفويض أمر الدين والأمة إليه.

فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مقعد، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **قد بانت منه بثلاث**، ثم جاءه آخر فسأله عن تلك المسألة بعينها فقال: **ليس بطلاق**، فأظلم عليَّ البيت لما رأيت منه، فالتفت إليَّ فقال: **يا ابن أشيم، إنّ الله فوض الملك إلى سليمان فقال: ﴿هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أو أَمْسِكْ بغَيْرِ حساب﴾**[1]**، وإن الله فوض إلى محمد صلى الله عليه وآله أمر دينه فقال: ﴿وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**[2]**، فما كان مفوضاً إلى محمد صلى الله عليه وآله فقد فوض إلينا»**[3].

ووجه تقديم ذكر تفويض الملك لسليمان واضح، وهو أن الله كما اقتضت حكمته تفويض الملك لسليمان اقتضت حكمته تفويض أمر الدين للرسول والأئمة عليهم السلام والجامع هو قابلية القابل وكماله، وجود وكرم الفاعل وحكمته، وكما أنَّ سليمان لم يكن يتصرف في الملك إلا بحكمة، كذلك هم عليهم السلام فإنهم لا يتصرفون في أمر الدين إلا على مقتضى الحكمة، وقد فصلنا وجه الحكمة في مثل هذه الرواية في كتاب (فقه قاعدة الإلزام)[4].

ومقتضى القاعدة أن الرجل الأول كان مخالفاً، فقد بانت منه زوجته بطلاقه إياها بالثلاث لقاعدة الإلزام، وأن الثاني كان شيعياً فلم يقع الطلاق لبطلان طلاق الثلاث عندنا، على رأي[5]، ولمَن يرى وقوعه طلقة واحدة أن يجيب بأنه محمول على ما لو كان قوله ثلاثاً في (أنت طالق ثلاثاً) حيثية تقييدية لا بنحو الشرطية وتعدد

---

(١) سورة ص: ٣٩.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٠، ح ٢٧.

(٤) مخطوط.

(٥) انظر: الخلاف ٤: ٤٧٦، المهذب ٢: ٢٧٧، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٦: ١٧.

المطلوب، جمعاً بين هذه الرواية وبين ما تفيد وقوع الطلقة الواحدة. وتفصيل الأخذ والرد يوكل لمظانه، فهناك حكم واقعي ثانوي، وهنا حكم واقعي أولي.

لكن سياق الرواية، بل ظاهر تعليل الإمام عليه السلام كون ما صنع عليه السلام أقرب للأحكام الولائية منه لبيانه للأحكام الواقعية بين أولية وثانوية، إلا أن يكون المراد من التفويض الأعم من تفويض الأحكام وتفويض كيفية بيانها، وإيراد الجواب على حسب مورد سؤال السائل، وإن خفي وجهه على السامع، فتدبر.

ولا يخفى أن هذا المثال[1] مورد، وهو لا يخصص الوارد في كلامه عليه السلام، بل إن الاستدلال هو بصريح كلامه عليه السلام: «**فما كان مفوضاً إلى محمد صلى الله عليه وآله فهو مفوض إلينا**».

ثمّ إنّ الآية مطلقة شاملة لكل ما آتاناه الرسول صلى الله عليه وآله، سواء أكان بوحي من الله، أم كان بما منحه الله تعالى من الصلاحية، وما فوضه إليه من الأمر، لكن هذه الآية ﴿**وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...**﴾[2] كبرى لا تتكفل حال الموصول، وإنه ما الذي أتانا به الرسول صلى الله عليه وآله، إلا أن يقال: إن ظاهر الآية هو ما آتاهم الرسول صلى الله عليه وآله ممّا نشأ من ولايته وتفويض الأمر إليه، وإلا لكان الأنسب أن يقال: ما نقله لكم الرسول، وفيه ما لا يخفى.

وعلى أية حال، فالرواية صريحة في تفسير الآية بتفويض أمر الدين إليه صلى الله عليه وآله؛ إذ جاء فيها: «**وإن الله فوض إلى محمد أمر دينه فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...﴾**»

ومنها: عن محمد بن سنان، «إن الله لم يزل فرداً متفرداً بالوحدانية، ثم خلق

---

(١) من جوابه عليه السلام بنحوين في مسألة الطلاق.

(٢) سورة ص: ٣٩.

محمداً وعلياً وفاطمةعليهم السلام فمكثوا ألف دهر، ثم خلق الأشياء وأشهدهم خلقها، وأجرى عليها طاعتهم، وجعل فيهم ما شاء، وفوض أمر الأشياء إليهم، في الحكم والتصرف والإرشاد والأمر والنهي في الخلق؛ لأنهم الولاة، فلهم الأمر والهداية، فهم أبوابه ونوّابه وحجابه، يحلّلون ما شاء ويحرّمون ما شاء، ولا يفعلون إلا ما شاء، عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون. فهذه الديانة التي من تقدمها غرق في بحر الإفراط، ومن نقصهم عن هذه المراتب التي رتبهم فيها زهق في بحر التفريط، ولم يوف آل محمد حقهم فيما يجب على المؤمن من معرفتهم. ثم قال: خذها يا محمد، فإنها من مخزون العلم ومكنونه»[١].

والكلام عن فقه هذين الحديثين ونظائرهما يوكل لمظانه.

الأمر الثالث: تفويض أمر الدين والأمة للمعصومعليه السلام هو مقتضى الحكمة

إن تفويض أمر الدين إليهصلى الله عليه وآله هو مقتضى الحكمة، فإنه رسول الله والذي تولى الله تربيته، حتى بلغ أقصى درجات العلم والمعرفة والكمال، فالتفويض إليه وضع للشيء في محله.

ولا ينبغي أن يستغرب ذلك، خاصة ممن يرى تفويض أمر التشريع إلى مجالس الأمة ـ البرلمان ـ مع أن النواب محاطون بالقصور أو التقصير، وبالنواقص من جهات، فإنهم:

أـ محاطون بالجهل بالماضي وبالحاضر والمستقبل، وبالجهل بالأبعاد والخفايا والتزاحمات والموانع والطوارئ.

ب ـ كما هم محاطون بالأهواء والشهوات والمصالح، إضافة إلى الأذواق

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ٣٣٩، ح ٢١.

والسلائق غير الحسنة ولا السليمة.

ج ـ كما أنَّهم غير محصنين أمام الضغوط، فكيف يقبل عالم أو مفكر تفويض تشريع القوانين العامة لكل البلاد، من سياسية واقتصادية وحقوقية واجتماعية وغيرها إليهم، ولا يستسيغ أن يفوض الخالقُ أمرَ الدين إلى مَن علم بنافذ علمه بأنه معصوم من كل الجهات، عالمٌ بقول مطلق بإذن الله تعالى، حكيمٌ بأعلى درجات الحكمة، وكامل كأقصى ما يمكن للممكن أن يناله من الكمال؟

الأمر الرابع: التفويض إليهم عليهم السلام في الجملة[1]

إن تفويض أمر الدين إليه صلى الله عليه وآله لا يعني أن الله تعالى أنزل روح الدين وجوهره فقط، وأن الرسول صلى الله عليه وآله قام بمصدقته وتشكيله وتكوينه، كأن يكون أنزل أصل فرض الحج أو الصوم[2]، ثم قام الرسول صلى الله عليه وآله بمصدقتها في الحج والصوم بالكيفية المعروفة، أو أنه أنزل جل اسمه أصل وجوب الخضوع لله تعالى فمصدقه الرسول في الصلاة والركوع والسجود وهكذا، كما زعمه بعض الحداثويين، وكما نسب بعض الأعلام نظيره[3] إلى الآخوند الخراساني؛ إذ إنَّ ذلك باطل قطعاً؛ لبداهة نزول كثير من الأحكام بتفاصيلها وخصوصياتها من الله تعالى على الرسول صلى الله عليه وآله والآيات والروايات صريحة في ذلك كقوله: ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ...**﴾[4]، و﴿**أَحَلَّ اللَّهُ**

(١) ولم ينزل الدين كروح وجوهر.

(٢) أي: مجرد حكم وجوب قصد بيت الله الحرام وأصل مجرد منع النفس عن أشياء.

(٣) نقل البعض عن الآخوند في الكفاية أنه ذهب إلى أنّ الوحي واسطة في إلهام المصالح والمفاسد للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة، ثم إنهم شرعوا الأحكام على ضوء هذه المصالح والمفاسد الملهمة لهم. أقول: الظاهر عدم صحة النسبة، وسيأتي بيانه في البحث القادم بإذن الله.

(٤) سورة البقرة: ٢٢٩.

الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾[1]، و﴿فَأَنَّ للَّه خُمُسَهُ...﴾[2]، و﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾[3]، و﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ...﴾[4] ... الخ.

بل المقصود التفويض في الجملة، بمعنى أن الله تعالى بعد أن أنزل أحكاماً، وشرَّع قوانين فوَّض للرسولﷺ أن يزيد فيها بعض الشيء، أو ينقص في حدودٍ معينة، فالصلاحية في التوسعة أو التضييق أو تقنين بعض القوانين.

وتدل على ذلك الروايات، ومنها تتمة الرواية السابقة في الكافي وهي: **«فتأدب بآداب الله، ثم إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين، ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عديل الفريضة، لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله عز وجل له ذلك، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة، ثم سن رسول الله ﷺ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها: ركعتان بعد العتمة جالساً تعد بركعة مكان الوتر، وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان، وسن رسول الله ﷺ صوم شعبان، وثلاث أيام في كل شهر مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، وحرم الله عز وجل الخمر بعينها، وحرم رسول الله ﷺ المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك كله، وعاف رسول اللهﷺ أشياء وكرهها ولم ينه عنها نهي حرام، إنما نهى عنها نهي إعافة وكراهة،**

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) سورة الأنفال: ٤١.

(٣) سورة المائدة: ٣٨.

(٤) سورة النساء: ١١.

ثم رخص فيها»[١].

الأمر الخامس: في معاني ومحتملات التفويض إليهم

ثمّ إنَّ المحتملات أو الأقوال في التفويض إليهم متعددة، فلنشر إليها إشارة:

الاحتمال الأول: روح الدين هو المنزل فقط

وهو ما سبق من أن روح الأحكام وجوهرها أوحي إلى النبيﷺ مطلقاً، دون خصوصياتها وأركانها ونحوِ تَمَصْدُقها.

وهذا القول باطل تشهد الأدلة بخلافه، وقد سبق بعضها.

الاحتمال الثاني: المصالح والمفاسد هي الموحى بها دون الأحكام

وهو ما نسبه بعض الأعلام إلى الآخوند في الكفاية، فقد قال: «الرأي الثاني: وهو ما ذكره المحقق الآخوند في الكفاية من أن المشرِّع في جميع الأحكام هو النبيﷺ والأئمةﻉ، وأما الوحي أو الإلهام فهو واسطة في إلهام المصالح والمفاسد إلى نفوسهم المقدسة، وحينئذٍ يشرعون بأنفسهم الأحكام على ضوء هذه المصالح والمفاسد الملهمة لهم».

الاحتمال الثالث: الأحكام الشأنية موحى بها لكن دون إرادة أو كراهة من الله

وهو رأي صاحب الكفاية، فإن الظاهر عدم تمامية تلك النسبة إلى الآخوند في كفايته؛ وذلك لصراحته في أنّ (الحكم الشأني) قد أُوحي إلى النبيﷺ أو ألهم إلى الإمامﻉ لا مجرد المصلحة أو المفسدة، بل الحكم الذي من شأن تلك المصلحة أو المفسدة اقتضاؤهُ قد أنشأه الله تعالى، وهو الذي أوحى به إلى النبيﷺ غاية الأمر أنه شأني لا فعلي.

---

(١) الكافي ١: ٢٦٦، ح ٤.

قال في الكفاية: «حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى إلا أنه إذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي صلى الله عليه وآله أو ألهم به الولي فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً»(١).

أقول: حيث إن الآخوند فسّر الإرادة في الله تعالى بعلمه بالصلاح والفساد؛ لذا لم يمكنه القول بإرادة الله تعالى للواجبات وكراهته للمحرمات؛ إذ كيف تُحدث المصلحة والمفسدة إرادة وكراهة لله تعالى(٢)، فتكونان علة لإرادته وكراهته، فيلزم عليه التغير؛ لكون علمه عين ذاته؟ ولأنه أراد شيئاً ولم يرد شيئاً آخر، فكيف تكون الإرادة صفته، وصفاته عين ذاته؟ لذلك نَقَلَ الإرادة والكراهة إلى النبي صلى الله عليه وآله، وعليه وحسب كلامه: فإن الله يوحي إليه صلى الله عليه وآله بالمصلحة والمفسدة، ويوحي إليه بالوجوب الشأني للصلاة المحددة(٣)، فيريد الرسول صلى الله عليه وآله أو الإمام الصلاة، فينشئ وجوبها الفعلي، فتكون واجبةً لازمة الاتباع، أي: منجزة معذرة.

ولا يخفى بطلان مبناه وبطلان ما بناه عليه؛ لضرورة اختلاف مفهوم العلم عن الإرادة وواقعهما، وللآيات الكريمة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً

---

(١) كفاية الأصول: ٢٧٧، وانظر: الوصول إلى كفاية الأصول ٣: ٣٨٧.

(٢) إذ قال: «... وان لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى...» فهو يرى أن المصلحة والمفسدة الملزمتين تحدث بسببهما الإرادة والكراهة لكنها في المبدأ الأعلى لا يمكن لهما ذلك. فتدبر.

(٣) لاحظ صراحة عبارته السابقة: «إلا انه إذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة»، ولم يقل (بالحكم الاقتضائي) حسب مراتب الحكم الأربعة التي ذهب إليها.

أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾[١]؛ إذ لا يصح تفسيرها بـ(إذا علمنا أن نهلك قرية...)[٢]، وكذلك ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾[٣]، و﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٤]. إلى غير ذلك.

والتحقيق: إن الإرادة من صفات الفعل لا من صفات الذات، فهي كالخلق والرزق، والذي يلزم من تغيره تغيّر الذات هو تغير صفات الذات، لا تغير صفات الفعل[٥]، وعليه فالإرادة ـ وهي من صفات الفعل ـ حادثة متغيرة بحدوث أو تغير المصلحة والمفسدة، فليس الله تعالى منشأ للأحكام فقط، بل هو مريد لها وكاره.

نعم، ذهب السيد الوالد إلى رأي آخر، فراجع الوصول وتأمل فيه[٦]، ولعل

---

(١) سورة الإسراء: ١٦.

(٢) بل حتى لو فسرت بـ(إذا علمنا بالمصلحة في إهلاك المترفين) إذ علم الله ذاتي، بل هو عين ذاته، فكيف يعلق على شيء (وهو صريح إذاً)؟

(٣) سورة الأنبياء: ١٧.

(٤) سورة الإنسان: ٣٠.

(٥) ومقياس صفة الذات وصفة الفعل: أن ما أمكن أن يُثبَت له تعالى تارة، ويُنفى عنه أخرى، فهو من صفات الفعل، مثل (الخلق) إذ يقال: خلق الله زيداً، ولم يخلق حفيده، أو خلق سبع سماوات ولم يخلق الثامنة، أو خلق زيداً السبت ولم يخلقه الجمعة، وكذلك الإرادة إذ يقال: أراد الله أن يبعث الرسول ولم يرد أن يبعث غيره شريكاً له (كمسيلمة الكذاب مثلاً) وأما صفات الذات فهي ثابتة له مطلقاً، كالعلم والقدرة؛ إذ هو عالم أبداً قادراً أبداً، ولا يقال قَدِرَ ولم يقدر أو عَلِم ولم يعلم.

(٦) انظر: الوصول إلى كفاية الأصول ٣: ٣٨٨ ـ ٣٨٩، وفيه: «... و لا يخفى أن ما ذكره المصنف من كون الإرادة في الباري تعالى هو العلم بالصلاح والفساد هو مختار بعض المتكلمين، كالمحقق الطوسي ـ رضي الله عنه ـ وغيره، وذهب آخرون إلى أن الإرادة من صفات الفعل

←

مرجع كلامه إلى أن الإرادة على نوعين: الإرادة الفعلية المقارنة لوقوع المراد، وهي من صفات الفعل، والإرادة القائمة به تعالى السابقة على الأشياء، وهي من صفات الذات، فتأمل.

الاحتمال الرابع: إرادة النبي صلى الله عليه وآله سبب وجوب الفعل

وهو ما احتمله النائيني أولاً، وهو: كما جاء في أجود التقريرات حيث قال: «فإن قلت: بعد الفراغ عن أن النبي صلى الله عليه وآله لا ينطق عن الهوى، فما معنى كون الفرض منه في قبال فرض الله... قلت: يمكن أن يكون إرادة النبي صلى الله عليه وآله موجبة لوجوب فعل على المكلف بنفسها، كما لا يبعد أن يكون ذلك مقتضى تفويض الدّين إليه الثابت بالإجماع والضرورة، وحينئذٍ يكون كيفية الوجوب تابعة لإرادته، فإذا تعلقت إرادته بتقيد الواجب بشيء فلا محالة يكون مقيداً به»[1].

ولتوضيح كلامه يمكن التمثيل له بولاية الأب والأم، فإن إرادتهما لو تعلقت بأن يأتي ابنهما بفعل مباح بذاته فإنه سيتحول إلى واجب، لو كان تركه موجباً لإيذائهما أو مطلقاً، والأقرب التمثيل بإرادة المولى، فإنها سبب وجوب الفعل على العبد من غير تقييد بكونه يتأذى بالترك. فنفس إرادة الأبوين أو المولى كانت سبباً لوجوب الفعل على الابن أو العبد، وكذلك ـ بل أولى منه ـ إرادة النبي أو الإمام.

الاحتمال الخامس: إرادته صلى الله عليه وآله سبب تولّد المصلحة في الواقع

وهو ما احتمله النائيني ثانياً، حيث قال: «على أنه لو تنزلنا عن ذلك فيمكن أن

لا من صفات الذات. والذي لا يبعد القول به هو أن الإرادة والكراهة من صفات الذات، ولا يلزم أن تكونا علماً، ولا من صفات الفعل؛ إذ تسمية العلم إرادة خلاف ظاهر الأخبار والآيات، بل والدليل أيضاً، كما أن جعلها من صفات الفعل خلاف ظاهرهما....».

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٤ـ ٣٠٥.

يقال: إن وجوب بقية الأجزاء ناشٍ عن مصلحة لا تتم إلا بإرادة النبي صلى الله عليه وآله، فجملة من الأجزاء يكون ملاكها ملزِماً على الإطلاق، وجملة أخرى يتوقف تمامية ملاكها على إرادته...»[١].

وتوضيح كلامه: إن الإرادة يمكن أن تؤثر في عالم التكوين فتغيّره، فيتبعه تغير المصلحة والمفسدة فالحكم بالتبع، أو يتبعه وجودهما أو عدمهما أو عدم المصلحة أو المفسدة بالمرة (في المباح).

ويقربه إلى الذهن: إن إرادة الدولة أو بعض الجهات كثيراً ما تغير الواقع تكوينياً في الاعتبارات[٢]، فمثلاً: لو قررت الدولة شراء البيوت والأراضيَ في منطقة ما بعد شهر مثلاً، فإن أسعار كافة البيوت سترتفع فوراً من الآن، فقد أثّر مجرد القرار ـ بل حتى مجرد طرح احتماله ـ في رفع الأسعار، ولو قررت الدولة توزيع بيوت على الناس بعد فترة انخفضت الأسعار فوراً، وكذا لو قررت الدولة منع استيراد السيارات بعد ستة أشهر، فإن أسعارها ترتفع من الآن، أو قررت إجازة استيرادها بعد ستة أشهر فإن أسعارها من الآن تنخفض.

بل ثبت علمياً وتجربياً أن الإرادة قد تؤثر في الخارج تكوينياً في الحقيقيات[٣]؛ ولذا نجد أن بمقدور بعض ذوي الإرادة القوية أن يحركوا الأجسام الثقيلة، أو يوقفوها معلَّقةً في الهواء بمجرد تركيز إرادتهم عليها، والأوضح والأقرب من ذلك تأثير الإرادة في الصحة والمرض، مثلاً: كما لو أراد طلاقها فإنها قد تمرض

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٥.

(٢) بناءً على أن الاعتباريات من مراتب التكوينيات.

(٣) من جواهر وأعراض.

لذلك[١].

الأمر السادس[٢] : نماذج فقهية من إعمال المعصوم عليه السلام ولايته التشريعية

إن الرسول والأئمة عليهم السلام أقروا أحكاماً يحتمل ـ بدواً ـ كونها أحكاماً واقعية أولية نازلة من الله تعالى، كما يحتمل كونها ممّا فُوِّض إليهم، وعلى الأول: فهي عامة لكل الأزمان والأمم والأقوام، وعلى الثاني: فلا بد من ملاحظة نوع تشريع المعصوم، وأنه شرّع ذلك لزمن خاص أو لكل الأمم، وعلى أي تقدير، فليس للفقيه ذلك، أي ولاية التشريع . وهذه بعض الأمثلة الفقهية:

أولاً: إن أمير المؤمنين وضع الزكاة على الخيول دينارين وديناراً[٣]، ومن المعلوم أن الزكاة هي في الأمور التسعة، فهل كان وضعه عليها من باب تفويض التشريع إليه؟ ثم هل إنه شرَّعه لزمنه أو مطلقاً، أو أنه كان من باب آخر؟[٤]

ثانياً: إن الإمام الصادق عليه السلام أجاز الذهاب إلى زيارة الإمام الحسين عليه السلام، بل حرَّض عليها[٥] وإن كان فيها خوف قطع اليد، بل خوف القتل، مع أن الزيارة أمر

---

(١) بل من الثابت أن الإرادة إذا بلغت قصوى درجات قوتها أمكن أن تؤثر في الأعيان بالإيجاد والإعدام، قال تعالى: ﴿أَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾. سورة آل عمران: ٤٩.

(٢) من الأمور التي تناولها في فقه قوله عليه السلام: «ثم فوض إليه أمر الدين والأمة...».

(٣) ففي ورد عن الصادقين عليهما السلام: «وضع أمير المؤمنين عليه السلام **على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين ديناراً**». انظر: الكافي ٣: ٥٣٠، ح ١، الاستبصار ٢: ١٢، ح ٢، تهذيب الأحكام ٤: ٦٧.

(٤) ككونه حكماً ولائياً مؤقتاً لضرورة، أو ككونه من المودَع عنده.

(٥) بل نهى عن تركها، والروايات متعددة مذكورة في كامل الزيارات وغيره. انظر: كامل

←

مستحب، وحفظ النفس من أوجب الواجبات، فهل كان وجهه تفويض التشريع إليهم صلوات الله عليهم أو غير ذلك؟[١]

ثالثاً: إن الإمام الجواد عليه السلام فرض على الشيعة الخُمس في إحدى السنين مرتين.

رابعاً: وإنه فرض في سنة (٢٢٠) الخمس على الذهب والفضة، التي قد حال عليها الحول[٢]، مع أنهما مما تجب فيه الزكاة. وأشباه ذلك.

فلو كان وجه كل ذلك تفويض أمر الدين إليهم لما كان للفقيه أن يقوم بمثل ذلك بالبداهة، فهي موسعات للمعصومين عليهم السلام مضيقات للفقهاء.

وأما لو كان ذلك لوجه آخر فلا بد من ملاحظته من جهة، وملاحظة حدود أدلة ولاية الفقيه من جهة أخرى، فتدبر جيداً.

الزيارات: ٢٢٧، ح ١، وفيه: عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «**يا معاوية، لا تدع زيارة قبر الحسين عليه السلام لخوف، فان من ترك زيارته رأى من الحسرة ما يتمنى أن قبره كان عنده، أما تحب أن يرى الله شخصك وسوادك فيمن يدعو له رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والأئمة عليهم السلام**». وفيه أيضاً ص: ٢٤٣، ح ٢: عن ابن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: «إني أنزل الأرجان وقلبي ينازعني إلى قبر أبيك، فإذا خرجت فقلبي وجل مشفق حتى ارجع خوفاً من السلطان والسعاة وأصحاب المسالح، فقال: **يا بن بكير، أما تحب أن يراك الله فيناً خائفاً، أما تعلم أنه من خاف لخوفنا أظله الله في ظل عرشه، وكان محدثه الحسين عليه السلام تحت العرش، وآمنه الله من أفزاع يوم القيامة، يفزع الناس ولا يفزع، فإن فزع وقرته الملائكة وسكنت قلبه بالبشارة**».

(١) كالأهم والمهم، لتوقف حفظ أصل الدين والتشيع وإبقاء جذوة نورهم عليهم السلام مشتعلة على ذلك.

(٢) انظر: وسائل الشيعة ٩: ٥٠١، ح ٥.

من فقه قوله عليه السلام: «ما أمرناك ولا أمرناه إلا بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به»

روى الكشي في رجاله: «... فلا يضيقن صدرك من الذي أمرك أبي عليه السلام وأمرتك به، وأتاك أبو بصير بخلاف الذي أمرناك به، فلا والله ما أمرناك ولا أمرناه إلا بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به. ولكل ذلك عندنا تصاريف ومعانٍ توافق الحق، ولو أذن لنا لعلمتم أن الحق في الذي أمرناكم به، فردوا إلينا الأمر...»[1].

الاحتمالات في هذا الحديث:

وفي هذا الحديث عدة احتمالات، هي:

الأول: إرادة السعة الثبوتية

ويحتمل في قوله عليه السلام: «إلا بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به» إرادة السعة الثبوتية، ويحتمل فيه إرادة السعة الإثباتية، أو فقل: الواقعية والظاهرية، كما يحتمل إرادة الأعم وهو الأظهر.

أما الأول: فبأن يكون واجباً تخييرياً إما عرضياً أو طولياً، فالتخيير واقعي، وقد أجاب الإمام عليه السلام أحدهما بأحد شقي الواجب، وأجاب الآخر بالشق الآخر، فمثلاً: لو قال لأحدهما: صلِّ تماماً في الأماكن الأربعة، وقال للآخر: صلِّ قصراً، فكلاهما صحيح؛ لأنه مخير ثبوتاً بينهما[2]، وعلى أي تقدير، فله الأخذ بأيهما شاء.

ثمّ إنّ للتخيير أسباباً عديدة، منها: توفّر كل من القسيمين على تمام الملاك فيجبان على سبيل البدل

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ١: ٣٤٩ - ٣٥٠، ح ٢٢١، بحار الأنوار ٢: ٢٤٦، ح ٥٩.

(٢) ووهم الراوي نشأ من توهم أن مراد الإمام عليه السلام هو بشرط لا والوجوب التعييني، مع أن مراده لا بشرط والوجوب التخييري مآلاً.

ومنها: تزاحم المصلحة والمفسدة في الأمر الواحد.

ومنها: دخول كل واحد من المكلفين في باب له أحكامه؛ لذا أجيب بأجوبة مختلفة، وهو من التخيير في المنشأ[١].

ومنها: كون ذلك (التخيير) وتعدد الأجوبة تبعاً له؛ لجهة تفويض الأمر إليهم.

ومنها: كونه من جهة الولاية.

ومنها: وقوع كل من الموردين أو الموارد مقدمةً لما يضاد ما وقع الآخر مقدمة له.

وقد فصلنا نظائر هذه الوجوه في بحث آخر، فلاحظ.

الثاني: السعة الإثباتية[٢]

أما الثاني: فله صور ثلاثة:

الصورة الأولى: أن يكون الجواب تقية، وعليه فالواقع واحد لا تعدد فيه، والتعدد إنما هو في مرحلة الظاهر[٣]، وهنا احتمالان: إذ لعل الإمام أجاب أحدهما بالواقع، والآخر بمقتضى التقية، كما لعله أجاب كليهما بمقتضاها لكن بنحوين من أنحائها.

والحاصل: إن التقية مما يسع الإمام عليه السلام ويسع الناس الأخذُ بها .

الصورة الثانية: أن يكون الجواب مداراةً للسائل أو مَن يبلغه بواسطته الجوابُ، وعليه فالواقع واحد، والتعدد إنما هو في مرحلة الظاهر، ومنه ما نقل عن الإمام السجاد عليه السلام أنه قال لسائل سأله عن سبب حجب الله الخلق عن نفسه ورؤيتنا

---

(١) إذ له أن يدخل نفسه في هذا الباب أو ذاك ليتغير حكمه، كأن يسافر إلى بلد آخر يعدّ العرف فيه البيض من المعدود لا الموزون، فلا ربا بالمفاضلة في البيع، أو ليخرج من التمام إلى القصر.

(٢) إما تقية أو مداراة أو غيرهما.

(٣) التقية حكم واقعي ثانوي، فالمقصود بالظاهر الأعم من مثل ذلك.

لله تعالى: «**فلو أنهم كانوا ينظرون اللّه عزّ وجلّ لما كانوا بالذي يهابونه ولا يعظّمونه**»[١]، فإن من الواضح أن بعض الناس لا يمكنه فهم الجواب الواقعي، وهو أن الله تعالى ليس بجسم، ولا يمكن أن يُرى، وجوابه عليه السلام ظاهري؛ لوضوح أنه لا تصل النوبة لذكر الموانع أو المزاحمات مع عدم الاقتضاء، وعدم إمكان الرؤية أصلاً.

وأما السبب في المداراة فهو أن النفوس والعقول هي كالأبدان، من حيث إن لها درجات من التحمّل، فكما أنَّ بعض الأبدان لو وضع عليها ثقل مائة كيلو لناءت به، بل قد ينكسر ظهر حامله بذلك، بينما البعض الآخر قد يتحمل رفع ثلاثمائة كيلو مثلاً، كذلك النفوس والأرواح والعقول.

الصورة الثالثة[٢]: أن يكون الجواب بغرض إلقاء الاختلاف بين الشيعة، خوفاً عليهم من أن يُعرفوا فيُؤخذوا، أو أن يتّفقوا فتخشى السلطات بأسهم، فتسعى لاستئصالهم، عكس ما لو اختلفوا فتأمن جانبهم، وتنشغل بغيرهم من أعدائها.

ولهذين العنوانين الأخيرين تفصيل يوكل إلى مظانه.

والحاصل: إن قوله عليه السلام (وسعنا ووسعكم) يراد به ـ حسب المستظهر ـ كلتا السعتين: الواقعية والظاهرية بأقسامها الأربعة.

الصورة الرابعة: أن يكون ذلك جلباً للمنفعة الأعظم، لكن الظاهر أن إحراز ملاكهما[٣] ليس إلا بيد الشارع، فتأمل.

---

(١) علل الشرائع ١: ١١٩، ح ٢.

(٢) إلقاء الاختلاف دفعاً للضرر الأعظم.

(٣) أي: المعدول عنه والمعدول إليه.

الفرق بين التصاريف والمعاني:

ثم إن قوله عليه السلام: «تصاريف ومعانٍ» لعل التصاريف إشارة لتعدد الهيئات والعلل الصورية، ومنه أخذ علم الصرف، والمعاني إشارة لتعدد العلل المادية والمضامين.

فعلى الأول: المعنى واحد والعبارات شتى، وعلى الثاني: المعاني والمرادات متعددة.

وجه عدم الإذن لهم عليهم السلام لبيان بعض الأحكام الواقعية:

قوله عليه السلام: **«ولو أذن لنا لعلمتم أن الحق في الذي أمرناكم، فردوا إلينا الأمر وسلموا لنا واصبروا لأحكامنا وارضوا بها»**[1]، الظاهر أن عدم الإذن لهم يعود إلى صورة كون إخبارهم بالحق يكون نقضاً للغرض؛ إذ مع علم السائلين بان الجواب ليس بواقعي، بل لإلقاء الاختلاف فإن كثيراً منهم قد لا يعمل به، فيلزم نقض الغرض، وكذا مع علم السائلين بأن الجواب مداراتيّ، فإنه لا يأخذ بعضهم به، ويطلب غيره مما لا يتحمله، وكذلك مع علمهم بأن الجواب تقية، فإن بعضهم قد لا يعمل بها ـ كما هو المشاهد خارجاً ـ فيقع في الضرر الواجب دفعه.

---

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ١: ٣٥٠، بحار الأنوار ٢: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.




الفصل الرابع

الغاية والحكمة من المعاريض والتورية




تمهيد:

سبق أن المعاريض قد تفسر بـ (الإشارات الخفية) وبـ (ما هو في عرض الكلام) أي: لا في طوله[1] وكان بالانتقال لا الاستعمال، وبـ (الصعب ـ الذلول) وبـ (التورية) وغيرهما مما سبق، وإنها قد يراد بها المعنى الأعم الشامل لكل ذلك أو الأخص، كما سبق ما هو المستظهر. كما سبقت الإشارة إلى أنواع المعاريض والتورية، وإلى فقه مجموعة من روايات المعاريض، وستأتي مسائل فقهية وكلامية عديدة تتبنى على فقه المعاريض[2]، ولا بد هنا من الإشارة إلى الغاية ووجه الحكمة في اللجوء إلى المعاريض والتورية. فنقول:

وجوه الحكمة في استخدام المعاريض:

إنه قد يُسأل عن علَل وحكم اللجوء إلى معاريض الكلام دون الصريح منها، سواء في القران الكريم أم في كلمات أهل البيت الأطهار عليهم السلام؛ إذ قد يقال: إنه ألم يكن من الأفضل بيان كافة المسائل، والعلوم والمعارف والأسرار المرتبطة بالتكوين أو التشريع، بواضح القول وصريح العبارة دون الإشارات الخفية والرموز، والألغاز والتورية كي تكون الفائدة أيسر تناولاً وأعم نفعاً؟

والجواب: إن هنالك وجوهاً عديدة وعللاً أكيدة تدعو إلى اللجوء إلى معاريض الكلام بدل مصاريحها، بحيث يكون مقتضى الحكمة التلميح لا التصريح، والإشارة والإيماء والتلويح والبطون والإضمار، دون الظواهر والإظهار، ويكون عكس ذلك

---

(١) فتقابل البطون على هذا، دون الأول والثالث.

(٢) وهناك العشرات من المسائل الأخرى نوكلها إلى مجال آخر.

سفهياً، بل ظلماً، بل قد يكون التصريح غير مقدور.

وهذه إشارات إلى بعض العلل والحكم:

الوجه الأول: عدم محدودية المعاني والعلوم مع محدودية الكلمات والاستعدادات

إنّ تكثّر المعاني والمعارف والعلوم الموجودة لديهمعليهم السلام ولا محدوديتها بنحو اللامتناهي اللايقفي عند حدّ، مع محدودية الكلمات والأوقات والاستعدادات، فلا مناصَ ـ والحال هذه ـ من تخزين المعاني الكثيرة جداً في ألفاظ قليلة تستبطن سبعين معراضاً، والمراد بالسبعين الكثرة لا العدد الخاص، فقد تبلغ الألوف أو عشرات الألوف، بل الملايين منها، مما قد يريدها القادر المتعال بكلمة واحدة من كتابه الحكيم، أو مما يقصدها المعصومونعليهم السلام بقدرة منحها الله تعالى لهم[1].

وتوضيحه: أما كون المعاني لا متناهية فيكفي للاستدلال عليها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبل إنّ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[2]؛ إذ كل كلمة فهي إما معنى أو أن لها معنى ودالاً يدل عليها، كما يدل تطور العلوم المتسارع بشكل مذهل على أن أسرار الطبيعة ـ وهي ما نالوا بعضها القليل جداً ـ مما لا تتناهى، فكيف بأسرار الغيب؟!!

وأما كون المعاني اللامتناهية بنحو اللامتناهي اللايقفي عند حد، مودعة عندهم، فإن الآيات والروايات الكثيرة تدل عليه، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي

---

(١) وقد أودع الله فينا مثال ذلك، ألا ترى أن الشفرة الوراثية تحتوي على ملايين المعلومات، بل المليارات منها؟ وألا ترى أن البشر وهو مخلوق من مخلوقات الله، قد صنع شريحة الكترونية تستوعب رغم صغر حجمها ملايين الكتب؟ وقد فصلنا ذلك بوجوه عديدة في بعض الكتب.

(٢) سورة الكهف: ١٠٩.

وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[١]، و**﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾**[٢] وغيرها، وأما الروايات فكثيرة جداً، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أحدها فقط.

فإن مما قد يستشهد به على ذلك ما رواه في الكافي: ... عن سدير، عن أبي جعفرعليه السلام قال: قلت له: «جعلت فداك ما أنتم؟ قال: **نحن خزان علم الله، ونحن تراجمة وحي الله، ونحن الحجة البالغة على مَن دون السماء ومن فوق الأرض**»[٣].

وقد وردت بمضمونها روايات عديدة[٤].

أقول: علم الله تعالى لا متناهي ولا محدود وذلك بديهي، فإذا كانوا همعليهم السلام خزان علم الله كان ما يحتوون عليه من العلم لا محدوداً بنحو الايقفي لا المطلق؛ إذ ليس المطلق إلا الله تعالى؛ وذلك لوضوح ظهور (خزان علم الله) في أنهم كذلك بقول مطلق، ويستثنى منه ما استأثر الله به لنفسه، بل ويدل على ذلك قوله: «**ونحن الحجة على من دون السماء ومن فوق الأرض**»، فإن الحجة على كل هذه المخلوقات لا يمكن أن يكون من دون إحاطة بهم وبأحوالهم، وبكل ما يحتاجون إليه؛ إذ ذلك مقتضى كونهم الحجة بقول مطلق عليهم.

والحاصل: إن كلمات الله لا متناهية، وقد أشارت إليه الآية الكريمة **﴿قُلْ لَوْ**

---

(١) سورة الرعد: ٤٣.

(٢) سورة القدر: ٤.

(٣) الكافي ١: ١٩٢، ح٣.

(٤) انظر: الكافي ١: ١٩٢، ح ١و٢، وفيه: ... عن عبد الرحمن بن كثير قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «**نحن ولاة أمر الله، وخزنة علم الله وعيبة وحي الله**».

... عن سورة بن كليب قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «**والله إنا لخزان الله في سمائه وأرضه، لا على ذهب ولا على فضة إلا على علمه**».

كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبل إنّ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[١]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإنهم هم عليهم السلام حجج الله على كافة الخلائق، وعلى امتداد الدهور والأزمان، ورغم تطور العلوم والحضارات، ومن جهة ثالثة: فإن الكلمات والجمل محدودة، وكذا طاقة وخلايا المخ، على استيعاب وانتقاش وحصول الصور العلمية بها[٢]، فلا يمكن أن تحيط الكلمات والخلايا المحدودة بكلمات الله تعالى اللامحدودة إلا بواسطة (المعاريض) و(البطون) بأن يكون لكل كلمة أو جملة سبعون بطناً أو معراضاً، والمراد من سبعين الكثرة، فقد يكون لكل منها الملايين من المعاني. وذلك من وجوه تصوير كيفية كون القرآن الكريم ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٣] مع أن كل شيء لا متناهي بنحو اللامتناهي اللايقفي وكلمات القرآن محدودة[٤].

وقد يقال: إن محل علومهم هو قلبهم المبارك وروحهم القدسية، وهي مجردة ـ على المشهور ـ وغير متناهية، فتأمل[٥].

---

(١) سورة الكهف: ١٠٩.

(٢) هذا على حسب أحد المباني في حقيقة العلم، والأقوال فيه أكثر من ستة، أشار إلى عدد منها في شرح المنظومة ٢: ٤٨٤:

من تلك أنْ في جنسه أقوال　　　كيفٌ إضافةٌ أو انفعال

(٣) سورة النحل: ٨٩.

(٤) ذكرنا في بعض الكتب وجوهاً تسعة لتصوير ذلك؛ وقد استفدنا أكثرها من حاشية المرحوم المشكيني القيّمة على الكفاية، وأضفنا لها وجوهاً أخرى، فراجع.

(٥) إذ لم يثبت وجود مجرد غير الله تعالى، كما أشار إليه السيد الوالد رحمه الله في فقه العقل وغيره، ولا شيء من أدلة الفلاسفة على تجرد ما عدا الله تعالى بتامٍّ، كما حققناه في بعض المباحث. نعم، تناهيها ـ أي: أرواحهم المطهرة ـ غير ضارٍ بإمكان استيعابها لكل الكلمات؛ لأن

←

ولكن ومع ذلك فإن المستظهر بالنظر لسنة الله تعالى كون العلوم ـ في وجه من وجوهها ـ مودعة عندهم على نظام التنزيل والتأويل والبطون والمعاريض، فالكلمة منها قد تكون مفتاحاً للملايين من العلوم، وقد يشير إليه قوله عليه السلام: «**علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب كل باب يفتح ألف باب**»[١].

كما يؤيده مثل الحروف المقطعة في القرآن الكريم.

وقد يشهد له نظام التكوين حيث كل تفصيل فيه، فإنه مكنون في إجمال[٢]، ومنه ما وصل إليه العلماء في الشفرة الجينية الوراثية، حيث إن ما وصلوا إليه حتى الآن هو أن الجين الوراثي رغم تناهيه في الصغر[٣] فإنه يتضمن ثلاثة مليار معلومة مما لا تستوعبها ألوف الكتب الضخمة!

وأما كون الألفاظ محدودة فواضح بديهي يدرك بالوجدان؛ إضافة إلى شهادة الآية السابقة به.

إضافة إلى أنه حتى لو فرض لا تناهي الكلمات بتركيباتها بحيث تجاري لا تناهي المعاني والحقائق والعلوم ـ فرضاً ـ فإن الأزمنة والأوقات للمفيد ـ وهو المعصوم عليه السلام ـ والمستفيد ـ وهو الراوي ـ محدودة جداً، بل لو فرض عدم محدوديتها فرضاً ـ وليس ـ فإن استعداد الرواة محدود؛ إذ لا يتحملون إلقاء مختلف أسرار الكون عليهم، واعتبر بمن يريد إلقاء النظريات الفيزيائية على طفل في الثانية من العمر، فإنه لا يتحمل، وليس بمقدوره أن يحمل تلك العلوم، والفاصلة بيننا وبين

أرواحهم أوسع منها، وتلك لايقفيةٌ وليست مطلقة.

(١) الاختصاص: ٦٤٧، ح ٣٤.

(٢) ونظيره ما عبروا عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

(٣) إذ تجتمع مائة ألف ذرة على رأس إبرة واحدة، والجين الوراثي هو جزء الذرة!

ألغاز أسرار الخلقة من علوم ومعارف أكبر من فاصلة الطفل عن فهم وحمل نظرية أنشتاين مثلاً[١].

لذلك كان لابد من اللجوء ـ جمعاً بين الحقين[٢] ـ إلى المعاريض والإشارات والحجج الخفية بأقسامها، والبطون والتورية بأنواعها.

ولعل مما يشير إلى ذلك قوله عليه السلام كما في معاني الأخبار: «**حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج**»[٣].

والمخرج قد يراد به المخرج الثبوتي[٤] فتكون كلها صحيحة، أو الإثباتي فيكون المراد التورية مع وحدة المعنى، وقد أوضحنا محتملات ذلك في موضع آخر.

---

(١) واعتبر أيضاً بحال جابر الجعفي الذي حمّله الإمام عليه السلام بعض العلوم والمعارف، فشكى أنه يكاد يصيبه شبه الجنون من حمله، فنصحه الإمام عليه السلام... فقد جاء في رجال الكشي ٢: ٤٤١، ح ٣٤٣، عن جابر بن الجعفي، قال: «حدثني أبو جعفر عليه السلام بسبعين ألف حديث لم أحدث بها أحداً قط، ولا أحدث بها أحداً أبداً، قال جابر: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك إنك قد حملتني وقراً عظيماً بما حدثتني به من سركم الذي لا أحدث به أحداً، فربما جاش في صدري حتى يأخذني منه شبه الجنون، قال: **يا جابر، فإذا كان ذلك فاخرج إلى الجبان فاحفر حفيرة ودلُ رأسك فيها، ثم قل: حدثني محمد بن علي بكذا وكذا**».

(٢) حق العلوم والمعاني في أن تحفظ ولا تضيع، وحق السامع إذ لا وقت ولا قدرة له ، بل وحق الإمام عليه السلام؛ إذ له مسؤوليات وانشغالات أخرى خطيرة جداً، من إدارة الكون كله بإذن الله تعالى، ومن الانشغال بالمناجاة والعبادة وغير ذلك .

(٣) معاني الأخبار: ١٣١.

(٤) خاصة على الروايات التي تقول: (لنا في جميعها المخرج).

المعاريض كنوز معرفية متجددة ومعارف:

وبعبارة أخرى: لكي تكون تلك المعاريض والإشارات والبطون كنوزاً معرفية متجددة، وذخائر للأمم والأجيال على امتداد الزمن، ولا تناهي المستقبل[١]، أو فقل: كمكتبات أرشيفية مرجعية كبرى.

ومما يشهد لذلك قوله عليه السلام: «**أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب**»[٢].

وعن أبي بصير قال: قيل لأبي جعفر عليه السلام وأنا عنده: «إن سالم بن أبي حفصة وأصحابه يروون عنك أنك تكلم على سبعين وجهها لك منها المخرج؟ فقال: **ما يريد سالم منّي، أيريد أن أجيء بالملائكة؟ والله ما جاءت بهذا النبيون، ولقد قال إبراهيم** عليه السلام: ﴿**إِنِّي سَقِيمٌ**﴾ **وما كان سقيماً وما كذب، ولقد قال إبراهيم** عليه السلام: ﴿**بل فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا**﴾ **وما فعله وما كذب، ولقد قال يوسف** عليه السلام: ﴿**أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ**﴾ **والله ما كانوا سارقين وما كذب**»[٣].

وقد يشهد له قوله عليه السلام ـ كما في رجال الكشي ـ : «**... ولكل ذلك عندنا تصاريف ومعانٍ توافق الحق...**»[٤]. فكلها موافقة للحق، وإن جهلناها الآن، فهي كنوز وذخائر؛ ولذا قال عليه السلام: «**ولو أذن لنا لعلمتم أن الحق في الذي أمرناكم به،**

---

(١) المراد اللاتناهي النسبي.

(٢) معاني الأخبار: ١.

(٣) الكافي ٨: ١٠٠، ح ٧٠.

(٤) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ١: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، ح ٢٢١، بحار الأنوار ٢: ٢٤٦، ح ٥٩.

فردوا إلينا الأمر...»[١].

وذلك من غريب صنع الله تعالى، فكما أنَّه جعل للماديات كنوزاً ومعادن، كمعادن الذهب والفضة والألماس، وكالنفط الذي تكوّن على مدى ملايين السنين لتستفيد منه البشرية الآن، بل كالشمس فإنها منبع الطاقة والأشعة وغيرها على امتداد الأزمان، فكذلك جعل جل اسمه للعلوم والمعارف كنوزاً ومعادن، ومنها معاريض الكلام في القرآن الكريم، وكلام الرسول العظيم وأهل بيته الأطيبين عليهم السلام.

ويؤيد ذلك[٢] أن الإسلام هو خاتم الأديان، فلابد من أن يكون مهيمناً على الأزمان، وحجةً على العلماء والبشرية مهما تقدم العلم وتطور، ويؤكد ذلك قول الإمام علي عليه السلام عن القرآن الكريم، حيث قال: «**أما إني قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ستكون فتن، قلت: وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله، كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم. هو الفصل ليس بالهزل، هو الذي من تركه من جبّار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، فهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه. وهو الذي لم ينته الجن؛ إذ سمعته أن قالوا: ﴿إنا سمعنا قرآنا عجبا﴾ هو الذي من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن عمل به اجر ومن دعا إليه هُدي إلى صراط مستقيم**»[٣].

فتدبر في قوله عليه السلام: «**فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم**»، و«**لا يشبع منه**

---

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ١: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، ح ٢٢١.

(٢) بل قد يشهد بضرورته.

(٣) انظر: شرح الأخبار ٢: ٣٠٩، ح ٦٣٢، بحار الأنوار ٨٩: ٢٤، ح ٢٥، تفسير العياشي ١: ٣.

العلماء»، و«**لا تنقضي عجائبه**».

إضافة إلى أننا في عصر الغيبة، مما يؤكد حسن أو ضرورة وضع مفاتيح العلوم في مثل المعاريض، مع لحاظ مقتضى اللطف[١]، وتشجيعهم وحضهم على: «إذا عرفتم معاني كلامنا»[٢]، و «إنّا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن»[٣]، ومقتضي: «إني تارك فيكم الثقلين»[٤].

طوائف من الروايات دالة على أن علومهم عليهم السلام خزائن معرفية وكنوز:

والحاصل: إنهم عليهم السلام أئمة للناس إلى يوم القيامة، وحيث علموا حصول الغيبة الكبرى وطولها لذا أودعوا قسماً كبيراً من العلوم في معاريض الكلام وبطونه؛ فكلما تطوّر العلم والفقه والفقهاء، وكلما كرروا النظر وأعادوا الفكر فيها اكتشفوا مكنوناً وبطناً أو معراضاً من كلامهم؛ ولذا فإن فوائد كلماتهم لا تنتهي ولا تنقطع، بل ﴿**أُكُلُهَا دَآئِمٌ**﴾[٥].

ويدل على ذلك إضافة إلى ما سبق طائفتان من الروايات:

الطائفة الأولى: ما دلت على أن أحاديث النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام كالقرآن الكريم في أنّ لها ظاهراً وباطناً وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً... الخ.

فمما ورد في القرآن الكريم ما وصفه أمير المؤمنين عليه السلام، بقوله: «**أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن**

---

(١) فصلنا الكلام حول قاعدة اللطف في (فقه التعاون على البر والتقوى): ٢٠٥ ـ ٢٣٤، فليلاحظ.

(٢) معاني الأخبار: ١.

(٣) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٤٥.

(٤) بصائر الدرجات: ٤٣٣، ح ٣.

(٥) سورة الرعد: ٣٥.

يرضى أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً، فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فيه تبيان كل شيء، وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً، وأنه لا اختلاف فيه فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ وإن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به»[1].

ومما ورد في شأن أحاديثهم ما رواه علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم بن قيس الهلالي، قال: قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله ﷺ غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، ومن الأحاديث عن نبي الله ﷺ أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله ﷺ متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل علي فقال: **«قد سألت فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً فقال: أيها الناس، قد كثرت علي الكذابة، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده، وإنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يظهر الإيمان، متصنع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله ﷺ متعمداً، فلو علم الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ﷺ ورآه وسمع منه، وأخذوا**

---

(١) نهج البلاغة ١: ٥٤ ـ ٥٥، الخطبة: (١٨).

عنه، وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره، ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل: ﴿وَإذا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾[١] ثم بقوا بعده فتقربوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان، فولوهم الأعمال، وحملوهم على رقاب الناس، وأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله شيئاً لم يحمله على وجهه ووهم فيه، ولم يتعمد كذباً، فهو في يده، يقول به ويعمل به ويرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ، فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخ لرفضه، ولم علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع لم يكذب على رسول الله ﷺ، مبغض للكذب خوفاً من الله، وتعظيماً لرسول الله ﷺ، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فإنّ أمر النبي ﷺ مثل القرآن ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم ومتشابه، قد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان: كلام عام وكلام خاص مثل القرآن، وقال الله عز وجل في كتابه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[٢] فيشتبه على مَن لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به

---

(١) سورة المنافقون: ٤.

(٢) سورة الحشر: ١٠.

ورسولهﷺ، وليس كل أصحاب رسول الله ﷺكان يسأله عن الشيء فيفهم، وكان منهم مَن يسأله ولا يستفهمه، حتى أن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي والطارئ فيسأل رسول الله ﷺ حتى يسمعوا.

وقد كنت أدخل على رسول الله ﷺ كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة، فيخليني فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله ﷺ أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله ﷺ أكثر ذلك في بيتي، وكنت إذا دخلت عليه بعض منازله أخلاني وأقام عني نسائه، فلا يبقى عنده غيري، وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي لم تقم عني فاطمة ولا أحد من بني، وكنت إذا سألته أجابني، وإذا سكت عنه وفنيت مسائلي ابتدأني، فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها عليَّ، فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعامها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله، ولا علماً أملاه علي وكتبته منذ دعا الله لي بما دعا، وما ترك شيئاً علّمه الله من حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي كان أو يكون، ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنس حرفاً واحداً، ثم وضع يده على صدري ودعا الله لي أن يملأ قلبي علماً وفهماً وحكماً ونوراً، فقلت: يا نبي الله، بأبي أنت وأمي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنس شيئاً، ولم يفتني شيء لم أكتبه، أفتتخوف عليَّ النسيان فيما بعد؟ فقال: لا، لست أتخوف عليك النسيان والجهل»[1].

كما يدل عليه ما قاله الإمام الصادقعليه السلام: «إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه

---

(١) الكافي ١: ٦٢ ـ ٦٤، ح ١.

القرآن، ومحكمها كمحكم القرآن»[١].

الطائفة الثانية: ما رواه أيضاً في الكافي الشريف في باب أن حديثهم صعب مستصعب: عن أحمد بن محمد، عن محمد بن الحسين، عن منصور بن العباس، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن مسكان، عن محمد بن عبد الخالق وأبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **«يا أبا محمد، إن عندنا والله سراً من سر الله، وعلماً من علم الله، والله ما يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل، ولا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، والله ما كلف الله ذلك أحداً غيرنا، ولا استعبد بذلك أحداً غيرنا، وإن عندنا سراً من سر الله**[٢]**، وعلماً من علم الله، أمرنا الله بتبليغه، فبلغنا عن الله عز وجل ما أمرنا بتبليغه، فلم نجد له موضعاً ولا أهلاً، ولا حمالة يحتملونه، حتى خلق الله لذلك أقواماً، خلقوا من طينة خلق منها محمد وآله وذريته عليهم السلام، ومن نور خلق الله منه محمداً وذريته، وصنعهم بفضل رحمته التي صنع منها محمداً وذريته، فبلغنا عن الله ما أمرنا بتبليغه، فقبلوه واحتملوا ذلك [فبلغهم ذلك عنّا فقبلوه واحتملوه] وبلغهم ذكرنا فمالت قلوبهم إلى معرفتنا وحديثنا، فلولا أنهم خلقوا من هذا لما كانوا كذلك، لا والله ما احتملوه»**[٣].

فإن ظاهر: «فلم نجد له موضعاً ... حتى خلق الله لذلك أقواماً» هو أن هؤلاء الأقوام أعم من مَن ولدوا في حياتهم عليهم السلام بعد صدور تلك الكلمات، وممن

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٦١، ح ٣٩، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، ح ٢٢.

(٢) (من) يحتمل كونها نشوية كما يحتمل كونه تبعيضية، على أن كونها تبعيضية لا يضر بإطلاق كون علم الله لديهم إلا ما استأثر به لنفسه؛ إذ قد يقال: إن التبعيض هو بلحاظ الصفة الأقوى والشدة والضعف، وفي مقابل القسيم الآتي، لا بلحاظ علم الله بما هو هو، فتدبر وتأمل.

(٣) الكافي ١: ٤٠٢، ح ٥.

سيولدون إلى يوم الظهور المبارك، ويشهد للأعميّة أن كلامه عليه السلام عن مجموعهم صلوات الله عليهم، فتأمل.

كما أنَّ ظاهر: «فبلغهم ذلك عنا فقبلوه»[١] هو البلوغ بواسطة، إما لبعد زمان أو لبعد مكان، كما استظهر ذلك أيضاً العلامة المجلسي في مرآة العقول، حيث قال: «قوله عليه السلام: فبلغهم ذلك عنّا، أي بواسطة الرواة الثقات، كما في البعداء في زمان حضور الإمام عليه السلام، وكما في جميع الشيعة في زمان غيبته، وقيل: هو مطاوع بلغنا ذكر للتأكيد»[٢].

وذلك يدعو الفقيه وغيره لكي لا ينقطع عن تكرار التأمل والتدبر والتفكير، والنظر في كلماتهم مرة بعد أخرى إلى ما شاء الله، فقد يكتشف وجهاً جديداً، أو فرعاً مستحدثاً يمكن استخراجه منه وهكذا، ويكفي التمثيل بقوله عليه السلام: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[٣] حيث ذكروا له ستة وجوه واحتمالات[٤]، وفرعوا عليه المئات من الفروع والمسائل، وكذلك حديث: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**»[٥] فقد ذكر له بعض العلماء له سبعين معنى ووجهاً، وكذلك فقه حديث: «**لا تنقض اليقين بالشك...**»[٦] مما أسهب الأصوليون في البحث عنه في صورة الشك في المقتضي أو

---

(١) على تقدير كونها النسخة المعتمدة.

(٢) مرآة العقول ٤: ٣٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ح ١٠.

(٤) انظر: القواعد الفقهية، للسيد البجنوردي ١: ٢١٥، فرائد الأصول ٢: ٤٦٠، كفاية الأصول: ٣٨١، مقالات الأصول ٢: ٣١٢.

(٥) عوالي اللئالي ٤: ١٠٢، ح ١٤٩، مستدرك سفينة البحار ١٠: ١١٣.

(٦) انظر: الكافي ٣: ٣٥١، ح ٣.

المانع، والشبهة الحكمية والموضوعية إلى غير ذلك.

ويتضح ذلك أكثر بالتدبر في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتفَكَّرُونَ﴾[١]، فمع أن القرآن الكريم ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٢] إلا أنه احتاج إلى مفسر له هو الرسول صلى الله عليه وآله ثم من بعده الأئمة الأطهار عليهم السلام، لكنهم عليهم السلام حيث غاب خاتمهم المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف، فكان من الحسن ـ بل قد وقع بالفعل ـ أن أودعوا عليهم السلام مفاتيح التفسير والتأويل[٣] في المعاريض والتورية فيما وصل إلينا، وهو كثير جداً[٤]؛ ولذلك قال الإمام الصادق عليه السلام: «**احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها**»[٥].

وقال للمفضل بن عمر: «**اكتب وبث علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم**»[٦].

ومَثَلُ ذلك مَثَل طبيب حكيم يعيش بين ظهراني قوم، فجهلوا حقه واعرضوا عنه، بل وآذوه وهجروه وحاولوا قتله، فكان لابد ـ والحال هذه ـ من أن يهاجر إلى موطن آخر، إلا أنه لرأفته بهم يترك لديهم كتبه ـ أو بعضها ـ التي بها علاج أمراضهم، ويقول لهم: ههنا علاج أمراضكم بالبيان الواضح حيناً، والمعمق حيناً، وبالتصريح تارة، وبالتلميح أخرى، فإن رجعتم إليه وجدتم الحل؛ وحينئذٍ فإن غاية

---

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سورة النحل: ٨٩.

(٣) أو قسم كبير منها.

(٤) وإن ضاع قسم كبير منه أو أُحرق أو أُلقي في الأنهار، إلا أن ما بقي منه يشكل ثروة هائلة بحق.

(٥) الكافي ١: ٥٢، ح ١٠.

(٦) الكافي ١: ٥٢، ح ١١.

تعاسة أولئك القوم أن يُعرِضوا عن تلك الكتب بظاهرها وباطنها ومعاريضها وتصريحاتها، بعد أن أعرضوا عن الحكيم نفسه!

وذاك هو ما ينطبق على هذه الأمة المرحومة! ولأجل ذلك طالت الغيبة، وستستمرّ إلى أن يأذن الله تعالى[١].

الوجه الثاني[٢] : المعاريض أدلة إعجاز وشواهد على إمامتهم عليهم السلام

لكي تكون تلك الكنوز المعرفية من المعاريض وغيرها دليلاً على إمامتهم، وأنهم هم وسائط السماء إلى الخلق حقاً؛ لكون الكثير منها إعجازاً لا ريب فيه بما تستبطنه من حجج خفية، ومن إشارات خفية، وبطون وأسرار يكشف عنها الزمن شيئاً فشيئاً، ويكفي في إعجازها أنها كلما أُخلق الزمان تجددت؛ إذ كلما تقادم بها الزمن ظهرت طرية جديدة غضة، وكشفت عن علم أو معرفة أو حقيقة احتاج العلماء إلى مئات أو ألوف السنين أو أكثر كي يصلوا إلى بعضها.

ويشهد له قوله تعالى: ﴿**وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[٣]، فقد روى في الكافي الشريف عن بريد بن معاوية، عن أحدهما عليهما السلام، أنه قال: «**فرسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، قد علمه الله عز وجل جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه**

---

(١) قال تعالى في سورة الرعد: ١١: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾. وقال في سورة محمد: ٧: ﴿**إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ**﴾. وقال في سورة الأعراف: ٩٦: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾.

(٢) وهو الوجه الثاني من وجوه الحكمة في استخدام المعاريض، وقد تقدم الوجه الأول، فراجع.

(٣) سورة آل عمران: ٧.

من بعده يعلمونه كله، والذين لا يعلمون تأويله إذا قال العالم فيهم بعلم، فأجابهم الله بقوله: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[1]، والقرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، فالراسخون في العلم يعلمونه»[2].

وقال العلامة المجلسي في مرآة العقول: «واختلف في نظمه وحكمه على قولين: أحدهما: أن الراسخون معطوف على الله بالواو على معنى أن تأويل المتشابه، لا يعلمه إلا الله وإلا الراسخون في العلم، فإنهم يعلمونه و﴿يَقُولُونَ﴾ على هذا في موضع النصب على الحال، وتقديره قائلين : ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا﴾ وهذا قول ابن عباس ومجاهد والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير، واختيار أبي مسلم، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام.

والقول الآخر: أن الواو في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ واو الاستئناف، فعلى هذا القول يكون تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى، والوقف عند قوله: ﴿إِلا اللَّهُ﴾ ويبتدئ بـ ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ فيكون مبتدأ وخبراً، وهؤلاء يقولون: إن الراسخين لا يعلمون تأويله، ولكنهم يؤمنون به ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا﴾ معناه المحكم والمتشابه جميعاً من عند ربنا، ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ﴾ أي: وما يتفكر في آيات الله، ولا يرد المتشابه إلى المحكم ﴿إِلا أُولُوا الأَلْبابِ﴾ أي: ذوو العقول»[3].

أقول: الظاهر هو المعنى الأول، وهو الذي وردت به الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام، إضافة إلى سلاسة المعنى واستقامته أكثر عليه، إضافة إلى أنه موافق

---

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) الكافي ١: ٢١٣، ح ٢.

(٣) مرآة العقول ٢: ٤٣٤.

لسائر الآيات والروايات[١].

ولنشر إلى إحدى الآيات إشارة سريعة، فقد قال تعالى: ﴿**قُلْ كَفَى بِاللَّه شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾[٢]، قال في مجمع البيان بعد ذكره قولين لا حجية فيهما بالمرة: «والثالث: إن المراد به علي بن أبي طالب، وأئمة الهدى عليهم السلام عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام. وروي عن بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: **إيانا عنى وعليٌّ أولنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبي** صلى الله عليه وآله. وروى عنه عبد الله بن كثير: **أنه وضع يده على صدره ثم قال عندنا والله علم الكتاب كُمُلاً**، ويؤيد ذلك ما روي عن الشعبي أنه قال: ما أحد أعلم بكتاب الله بعد النبي من علي بن أبي طالب عليه السلام ومن الصالحين من أولاده. وروي عن عاصم بن أبي النجود، عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: ما رأيت أحداً أقرأ من علي بن أبي طالب عليه السلام للقرآن. وروى أبو عبد الرحمن أيضاً عن عبد الله بن مسعود قال: لو كنت أعلم أن أحداً أعلم بكتاب الله مني لأتيته، قال: فقلت له: فعلي، قال: أوَ لَمْ آته؟!»[٣].

ويوضحه ويؤكده قوله تعالى في آية أخرى: ﴿**قَالَ الَّذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ**﴾[٤]، ولاحظ قوله عليه السلام في الرواية: «**عندنا والله علم الكتاب كملاً**».

ثمّ إنّ من نافلة القول الإشارة إلى أن كتباً مثل: (الإمام الصادق عليه السلام كما عرفه علماء الغرب) تكشف عن كثير من أسرار كلامهم، وخفايا علومهم المضمّنة

---

(١) كقوله تعالى في سورة الرعد: ٤٣: ﴿**وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾.

(٢) الرعد: ٤٣.

(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن ٦: ٥٣ ـ ٥٤.

(٤) سورة النمل: ٤٠.

في المعاريض وغيرها، رغم عدم قبولنا بالعديد مما قالوه أو استظهروه أو نسبوه، فراجع وتأمل.

نهج البلاغة والصحيفة وغيرهما من أدلة الإمامة:

بل نقول: إنه يكفي في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام كتاب نهج البلاغة، فإنه أعجز البشر عن أن ينتجوا مثله في البلاغة والفصاحة والحكمة، في ظهره وبطنه ومعاريضه في العلوم والمعارف.

كما أنَّ في الصحيفة السجادية بما تضمنته من معارف وحجج جلية وخفية ومعاريض وغيرها، الدلالة الإعجازية الأكبر على كون الإمام السجاد عليه السلام هو الحجة والإمام من قبل الله تعالى.

وكذلك المتصفح لروايات كافة أهل العصمة والطهارة في تحف العقول والاحتجاج، وغيرهما فإنه يجد في الكثير مما تضمنته من الروايات دليلاً حياً إعجازياً على إمامتهم، كما يجد في (الخطبة الفدكية) وغيرها الدليل الواضح على كون الصديقة الطاهرة تنطق من مخزون الغيب ومعدن العلم الإلهي.

ولو تصدى بعض العلماء لاستقراء معاريض نهج البلاغة والصحيفة السجادية وتحف العقول ونظائرها، وبطونها، لكان ذلك من أعظم القربات إلى الله تعالى، ولكوّن ذلك مصدراً غنياً، ومنبعاً ثراً من المعرفة والعلم والفكر والنور والهداية، ولفتح باباً جديداً في الفقه والأصول[(١)].

---

(١) وقد تضمنت كتب علمائنا الأبرار الكثير من هذه الإشارات، كما تضمن كتاب (من فقه الزهراء) للسيد الوالد رحمه الله الكثير من ذلك، وكتاب (فقه التعاون على البر والتقوى)، و(حفظ كتب الضلال ومسببات الفساد) للسيد المحاضر، بعض ذلك.

من أدلة إمامتهم عليهم السلام كونهم قمة مكارم العلم والأخلاق:

ثمّ إنَّه لو لم يكتفِ عاقل أو معاند بما ذكر كدليل على إمامتهم، وعلى الإعجاز فيه، فإنه يكفي في إثبات الإعجاز بلا مراء كون المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام ـ وهم سلسلة تتكون من اثني عشر جيلاً متلاحقاً متعاقباً ممتداً على مساحة أكثر من ٢٦٠ سنة ـ كلهم قمة في العلم والتقوى، والبلاغة والحكمة، والأخلاق والشجاعة، مما لا نجد له نظيراً في تاريخ البشرية على الإطلاق، فالجد والابن والحفيد وهكذا، كلهم قمة القمة في كل المكارم بشهادة القاصي والداني والعدو والصديق.

ويكفي إعجازاً أن يكون صغيرهم ككبيرهم في أعلى قمة العلم والمعرفة، كالإمام الجواد عليه السلام الذي نال الإمامة وعمره سبع سنين وأشهراً أو تسع سنين، وكان في معترك التحدي العلمي والحضاري، وقد تعرض لامتحانات وتحديات صعبة جداً من أعاظم علماء ذلك العصر المنافسين له، ومع ذلك خضع له الكل وأذعنوا له وخضعوا أمامه، ولا يعقل ذلك إلا بمدد استثنائي سماوي يشهد لدعواهم الإمامة بكونها صادقة.

ومما يبرهن ذلك: أن (النابغة) حقاً لعلّه يكون بين كل عشرة آلاف واحداً، وأما أن يكون الابن نابغة حقاً كأبيه، فلعل احتماله يصل إلى الواحد بالمليون، وأما أن يكون الحفيد نابغة أيضاً حقاً فلعل احتماله يصل إلى واحد بالمليار، وأما أن تكون سلسلة من اثني عشر جيلاً كلهم نوابغ في أعلى قمم النبوغ، فذلك مما لا يمكن إلا بإعجاز إلهي فريد، كان من أبرز الشواهد على صدقهم فيما قالوا.

الوجه الثالث والرابع[1]: إن المعاريض مقتضى تدريجية التربية والتعليم

والفرق بينهما واضح، فإن التعليم يرتبط بالفكر والعقل، والتربية ترتبط بالنفس والقلب، قال تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[2] فأحدهما العلم والآخر الأخلاق والمعنويات.

ومن الواضح أن قدرة الأفراد وكذلك الأمم على التعلّم تزداد تدريجياً، وكذلك تكاملهم الأخلاقي والمعنوي، والتدرّج ليس لاستحالة الطفرة[3]، بل لندرة القفزات والزيادة، لأسباب منها التراكم المعرفي، ومنها تطور الأدوات والآليات والأجهزة، فاقتضى ذلك كله تضمين العلوم والمعارف في (معاريض) الكلام وبطونه، بحيث يكتشفها الأفراد والأمم بالتدريج يوماً بعد يوم أكثر فأكثر، كلما ازداد استعدادهم وقابليتهم وازدادت معرفتهم وعلومهم، وذلك هو مقتضى خلق الكائنات لأجل الإنسان، قال تعالى: ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ﴾[4]، و﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[5]، و﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[6]، و﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[7].

---

(١) من وجوه الحكمة في استخدام المعاريض، وقد تقدم وجهان، فلاحظ.

(٢) سورة الجمعة: ٢.

(٣) إذ براهينها غير تامة.

(٤) سورة الرحمن: ١٠.

(٥) سورة البقرة: ٢٩.

(٦) سورة النحل: ٥٤.

(٧) سورة النحل: ١٢.

ولعل ذلك من وجوه ما ورد من قوله عليه السلام: «**إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان**»[١]، فإن من محتملات معناه: أي على حسب الزيادة في استعدادهم ونقصانه[٢].

ومما يشهد له ما ورد في الكافي أيضاً، فقال: أحمد بن إدريس، عن عمران بن موسى، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذُكرت التقية يوماً عند علي بن الحسين عليهما السلام فقال: «**والله لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله، ولقد آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما، فما ظنكم بسائر الخلق، إن علم العلماء صعب مستصعب، لا يحتمله إلا نبي مرسل، أو ملك مقرب، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، فقال: وإنما صار سلمان من العلماء لأنه امرؤ منّا أهل البيت، فلذلك نسبته إلى العلماء**»[٣].

وقال العلامة المجلسي في محتملات: (لَقَتَلَهُ): «ما في قلب سلمان: أي: من مراتب معرفة الله ومعرفة النبي والأئمة صلوات الله عليهم وغيرهما مما ذكرنا سابقاً، فلو كان أظهر سلمان له شيئاً من ذلك كان لا يحتمله، ويحمله على الكذب والارتداد، أو العلوم والأعمال الغريبة التي لو أظهرها له لحملها على السحر فقتله، أو كان يفشيه فيصير سبباً لقتل سلمان، وقيل: الضمير المرفوع راجع إلى العِلم، والمنصوب إلى أبي ذر، أي: لقتل ذلك العلم أبا ذر، أي: كان لا يتحمله عقله فيكفر بذلك، أو المعنى لو ألقى إليه تلك الأسرار وأمر بكتمانها لمات من شدة الصبر عليها، أو لا يتحمل سرّه وصيانته فيظهره للناس فيقتلونه»[٤].

---

(١) الكافي ١: ٦٥، ح ٣، بحار الأنوار ٢: ٢٢٨، ح ١٠.

(٢) وعلى حسب طلبهم وتطلبهم، وقد مضى فقه هذه الرواية فلاحظ.

(٣) الكافي ١: ٤٠١.

(٤) مرآة العقول ٤: ٣١٥.

وإذا كان أبو ذر ممن لا يتحمل فما بالك بسائر الناس؟ نعم، قد يخرج من رحم الزمان على امتداد القرون علماء ذوو تحمل أكثر ممن سبقهم، إضافة إلى أن تطور العلوم التدريجي والتراكم المعرفي على مرّ القرون مما يزيد من قابلية القابل، وطاقته الاستيعابية وتحمل الأكثر؛ لذلك كانت خزائن المعاريض هي نِعم المنبع، والمصدر من جهة، وكان مقتضى الازدياد التدريجي للاستعدادات والقابليات هو فتح باب التعليم التدريجي والتربية التدريجية، وحيث لم يمكن في زمن الغيبة ـ الذي يطول إلى ما شاء الله ـ الأخذ منهم عليهم السلام مباشرة يوماً بعد يوم، باباً بعد باب، وعلماً بعد علم، وبطناً بعد بطن؛ لذلك كان الحل الأمثل إيداع البطون والخزائن في (المعاريض) وشبهها، كي يستكشف ويستنبط منها العلماء، كلما ازدادوا استعداداً وعلماً، مطلباً وأمراً..

الوجه الخامس[1] : للترويض على ملكة الاجتهاد

إن الحكمة في استخدام معاريض الكلام هي التعليم والتربية على إيجاد الملكة وتنميتها وتقويتها وتطويرها، وهو نفس السبب الذي دعا الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى فتح باب الاجتهاد حتى في حياتهم عليهم السلام، فقالوا: «**علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع**»[2]، فمع أن باب العلم كان بنفسه منفتحاً في زمنهم؛ إذ كان يمكن تلقي الأحكام والعلوم منهم مباشرة، للكثيرين، مع ذلك فتحوا بأنفسهم عليهم السلام باب الاجتهاد، رغم أنه ظني؛ وذلك لعلل وحكم منها حسب المستظهر: علمهم بأن زمن الغيبة سيبدأ وسوف يطول، ولا مفزع للشيعة إلا الاجتهاد، فكان لا بد من تأسيسه وتربية

---

(١) من وجوه الحكمة في استخدام المعاريض، وقد تقدمت أربعة وجوه، فراجع.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، ح ٥٢.

الشيعة عليه في زمنهم، كي يكون حاله طبيعية واضحة الحدود والمعالم حتى بعد غيبتهم، فيكون الشيعة أقرب الناس للصواب في الفروع كالأصول.

وذلك بعينه هو وجه الحكمة في (معاريض الكلام) أيضاً.

ولذلك بعينه نرى ـ تبعاً لجمع من الأعاظم ـ عدم صحة تبسيط الكتب الدراسية، فإن الكتب المعمقة ـ كالقوانين والضوابط والعناوين وبدائع الأفكار وفوائد الأصول والرسائل والمكاسب والكفاية والفوائد وغيرها ـ هي التي تنمي ملكة الاجتهاد، أما المبسطة ففائدتها لمن أراد الدراسة المحدودة لا تنكر، إلا أنها ضعيفة في تنمية الملكة بالقياس إلى الكتب المعمقة الدقيقة.

والحاصل: إن الأحاديث ذات المعاريض والبطون وإن الكتب المعمقة ـ لا لتعقيد لفظي ـ هي التي تنمي الملكة، وتضاعف قوة الإبداع والاجتهاد والاستنباط.

ومما يدل على ذلك ما رواه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام: «**ورأى صلى الله عليه وآله نخامة في المسجد فمشى إليها بعرجون من عراجين ابن طاب فحكها، ثم رجع القهقرى فبنى على صلاته**»[١].

وقال السيد بحر العلوم بعد ذكره: «**وقال الصادق عليه السلام وهذا يفتح من الصلاة أبواباً كثيرة**» فإنّ قوله: (وهذا يفتح...) دليل على أنهم أرادوا توجيه العلماء على الاستنباط والاستخراج والاستكشاف[٢].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٧٧، ح ٨٥١ والعرجون: هو العذق الذي يعوج وتقطع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابساً، قال الأزهري: العرجون: أصفر عريض. لسان العرب١٣: ٢٨٤. وقال ابن الأثير في النهاية: ١٤٩: «ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدينة منسوب إلى ابن طاب ـ رجل من أهلها ـ يقال: عذق ابن طاب، ورطب ابن طاب، وتمر ابن طاب».

(٢) انظر: مجلة تراثنا ٢: ١٦٩، نقلاً عن رسالة نزهة الألباب، للسيد بحر العلوم القزويني، وفيه: «...

←

وقد استخرج السيد بحر العلوم في رسالته حول هذا الحديث ثمانين باباً، واحداً وأربعين في الأُصول، وتسعاً وثلاثين في الفروع[١].

هذا وقد سبقت وجوه خمسة في حِكَم[٢] عدول المولى الحكيم جل اسمه، ثم الرسول الأعظم والأئمة الطاهرون عليهم السلام، عن التصريح إلى التلميح، والتلويح والمعاريض، وهذه تتمة الوجوه:

الوجه السادس[٣] : المعاريض تفيد تكريس موقع الإمامة ثم النيابة العامة

من فوائد المعاريض وثمراتها تكريس موقع الإمامة ثم النيابة العامة عنهم صلوات الله عليهم، فإنها من أهم وجوه حاجة الناس للإمام ثم لنوابه، وهي عامل توثيق صلتهم بهم، فإنها مصدر المعارف ومخزن العلوم ومعدنها ومنبعها؛ وذلك توثيقاً للقاعدة العامة والأساس الرئيس الذي بنى الله تعالى عليه أساس الخلقة، وهو تثليث أطراف العلاقة لتكون إضافة إلى المرسِل: المرسَل إليهم والرسول هذا تشريعاً، وكذا الخالق والخلق ووسائط الفيض أو التصرف والتدبير وهذا تكويناً، دون تثنيتها بأن تكون بين الخالق والخلق بعلاقة مباشرة فقط بينهم، وهي (النص) المتجلي في القرآن الكريم، أو تكون بينه جل اسمه وبين خلقه مباشرة في سائر مناحي التكوين من رزق وإحياء وإماتة[٤].

إن الرواية تدل على مشروعية الاجتهاد والأمر به، كما هو قضية فتح الأبواب، لتنزيل الجملة الخبرية مقام الطلب في تأكد الوجوب...».

(١) انظر: الدرة النجفية: ١٦٣، وفيه:

ومشي خير الخلق بابن طاب　　　يفتح منه أكثر الأبواب

(٢) وهي بتعبير آخر ثمرات وفوائد العدول إلى المعاريض، فتدبر .

(٣) من وجوه الحكمة في استخدام المعاريض.

(٤) ولذا كان ميكائيل وسيط الأرزاق، وعزرائيل وسيط الإماتة وقبض الأرواح ... وهكذا.

وجه الجمع بين قوله ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ﴾ و﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾:

وبذلك يجمع بين قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢]؛ إذ توهم البعض التنافي بينهما بدعوى أن القرآن إذا كان ميسراً للذكر فكيف يحتاج إلى مَن يبيّنه؟ فإنّ الحاجة إلى مَن يبينه دليل على أنه غير ميسر، بل هو متعسر!

والجواب من وجوه:

منها: إنّ القرآن بظاهره وتنزيله ومواعظه وحججه الجلية ميسّر، وببطونه ومعاريضه وحججه الخفية[٣] وتأويله بحاجة إلى بيان الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، فكان بذلك السهل الممتنع، وقد أرخصه المولى جل اسمه في نفس الوقت الذي أغلاه فيه، فحيث إن نصوصه ومواعظه وحججه الجلية ميسّرة كان للناس جميعاً الاقتراب من النص الأقدس، والتعاطي معه والتدبر فيه؛ فإنّ ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[٤] غير خاصة بالعلماء، بل هي عامة للجميع، ثمّ إنَّ كلاً يغترف من بحره بقدر وسعه وطاقته، وحيث كان ذا بطون ومعاريض وتأويل وظواهر مخصّصة أو مقيدة أو منسوخة، وحجج خفية ومجملات ومتشابهات، احتاج إلى من يبينه ويفسّره، كما ويلحق بها الظواهر قبل الفحص، فإنها قبله لا يعلم تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية فيها، أما بعده فميسر، فلو أخذ العامي نتائج الفحص

---

(١) سورة القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

(٣) كالاحتجاج بدلالة الاقتضاء أو دلالة الإيماء والتنبيه على كثير من المطالب، نظير استدلال أمير المؤمنين عليه السلام على أدنى مدة الحمل بالآيتين مجموعاً.

(٤) سورة النساء: ٨٢

من غيره فله أن يبني عليها التدبر ـ بعد ذلك ـ في ظاهره.

ولذلك لا يصح (الحجر) على مطالعة القرآن الكريم والتدبر فيه بنحو المطلق، كما نسب إلى بعض الإخباريين، كما لا يجوز عكسه بأن يرجع الكل إليه بقول مطلق دون ضوابط، منها: الرجوع للرسول وأهل بيته عليهم السلام لبيان منسوخه ومخصَّصه ومقيَّده، أو شأن نزوله أو تأويله وبطونه وغير ذلك، فتكون محصلة ذلك حجية النصوص كلها وحجية الظواهر لكن مشروطة بالفحص[١] لا قبله.

والحاصل: إنه بنصوصه مرجع مباشر، وبظواهره مرجع مشروط بالفحص، الذي لا بد من الرجوع إلى أهل الذكر فيه، كما أنَّه ببطونه كذلك، أي: إنه لابد من الرجوع لمعرفتها إلى أهل الذكر.

ومنها: إنه ميسر للذكر، أي: للحفظ والقراءة ـ كما نقله مجمع البيان[٢] ـ ولا مانعة جمع، بل كلاهما تام يشمله اللفظ بإطلاقه.

القرآن وسيط ربط الخلق برسل الخالق وأوصيائهم:

وبذلك يكون النص ـ أي: القرآن الكريم[٣] ـ وسيط ربط بين الله تعالى وبين خلفائه وبين الناس جميعاً، فهم يرجعون إلى القرآن، وهو يرجعهم إلى الخلفاء من جديد، بوجهين يكمل أحدهما الآخر.

كما أنَّ القرآن الكريم هو المنهل العذب للعلماء وللعامة على حد سواء، فالعامة يردون على نصوص ينابيعه وظواهرها[٤] ومواعظه وحججه الجلية، وبعض

---

(١) مباشرة أو بالواسطة بأخذ نتائجه من الغير فيكون مقلداً في هذا الحد.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ٣١٦.

(٣) وسائر الكتب السماوية الصحيحة.

(٤) بعد فحص العلماء عن مقيداتها ومخصصاتها ونظائرها إن كانت.

معاريضه مما أُتيح للفهم العرفي العام فيرتوون، والخاصة يردون ـ إضافة إلى ذلك على بطونه ـ ومعاريضه وحججه الخفية، فيزدادون ولا يزالون في ازدياد كلما أمعنوا النظر[١]، وكرروا التدبر والاعتبار.

ومما يقرب ذلك إلى الذهن ملاحظة حال الكتب الدراسية[٢]، فإنها حيث كانت معمّقة احتاجت إلى المعلّم؛ إذ لو كانت كالجرائد لاستغنى الناس عن المعلم والمدّرس، ولو كانت معقدة جداً لكان ذلك خلاف الحكمة؛ إذ ليس هذا هو منهج التعليم السليم، لكن الكتب الدراسية لم ترتفع إلى مستوى أن تكون مفيدة للعامة في سطحها من جهة، وللخاصة جميعاً ـ على اختلاف درجاتهم ـ في بطونها من جهة أخرى، ولو كانت كذلك لوصلت إلى مرتبة من مراتب الإعجاز إن أمكنها ـ فرضاً ـ أن تكون المرجع في نفس الوقت لكل مستويات العلماء على امتداد الزمن، ولكافة الناس أيضاً فيزدادون كل مرة جديداً، وهذا مما لا يكون.

كما يوضح ذلك التدبر في بعض كتب الفلاسفة، فإنها ـ حتى مع قطع النظر عن بطلان الكثير من أسسهم وأحكامهم المدعى كونها عقلية ـ حيث كانت معمقة معقدة لم تكن تصلح لكي يتعاطاها إلا الخاصة، بل خاصة الخاصة.

والحاصل: إن من المحال للبشر أن يأتي بكلام فيه من العمق ما يحيَّر الفيلسوف والمتكلم والأصولي والبليغ ومطلق العلماء، ومن البساطة ما يروي ظمأ عامة الناس ويزكيهم ويربيهم، ويكفي التدبر في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أحد * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحد**﴾[٣] لاكتشاف ذلك بكل وضوح.

---

(١) حتى في الظواهر فإن الناظر فيها في ازدياد بتكرار النظر.

(٢) سواء في الحوزة أم في الجامعة أم غيرهما.

(٣) سورة الإخلاص: ١ ـ ٤.

الوجه السابع[١] : المعاريض هي من مخزون علم الأئمة عليهم السلام

إن المعاريض قد تكون من مخزون علم الأئمة عليهم السلام فإنه لا شك أن المعصومين عليهم السلام لهم الإحاطة التامة ـ بإذن الله تعالى ـ بكافة العلوم، وبما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، وقد قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٢] فإذا كان آدم قد علمه الله الأسماء كلها فما بالك بالنبي الخاتم، وبعترته الطاهرة التي أودعها علومه كافة؟[٣]

إلا أن طرق علمهم ـ حسب الروايات ـ متعددة:

فمنها: روح القدس، حيث إنه معهم بالتأييد والتسديد والإعلام، قال تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[٤]، و﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[٥].

ومنها: عمود النور[٦].

---

(١) من وجوه الحكمة في استخدام المعاريض.

(٢) سورة البقرة: ٣١.

(٣) الأدلة على إحاطتهم بالعلوم كثيرة، فراجع بصائر الدرجات وبحار الأنوار (مبحث الإمامة) وتفسير البرهان وغيرها.

(٤) سورة البقرة: ٨٧.

(٥) سورة النحل: ١٠٢.

(٦) انظر: بصائر الدرجات: ٤٥٣، ح ٩، وفيه: ... عن إسحاق بن عمار قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام أودعه، فقال: اجلس شبه المغضب، ثم قال: يا إسحاق، كأنك ترى أنا من هذا الخلق، أما علمت أن الإمام منّا بعد الإمام يسمع في بطن أمه، فإذا وضعته أمه كتب الله على عضده الأيمن ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾ فإذا شب وترعرع نصب له عمود من السماء إلى الأرض ينظر به إلى أعمال العباد». وفيه أيضاً:

←

ومنها: النقر في الأسماع والنكث في القلوب[١].

ومنها: الوراثة من رسول الله صلى الله عليه وآله[٢].

ومنها: الفراسة[٣].

ومنها: مصحف فاطمة والجامعة ونظائرهما[٤].

٤٥٤، ح ١١: ... عن خالد الجوائي عن أحدهما عليه السلام قال: «**إن الإمام ليسمع الصوت في بطن أمه، فإذا فصل من أمه كتب على عضده الأيمن ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾ فإذا قضيت إليه الأمور رفع له عمود من نور يرى به أعمال الخلائق**».

(١) انظر: الكافي ١: ٢٦٤، ح ٣، وفيه: ... عن المفضل بن عمر قال: «**قلت لأبي الحسن** عليه السلام: رويتا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: **إن علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الأسماع، فقال: أما الغابر فما تقدم من علمنا، وأما المزبور فما يأتينا، وأما النكت في القلوب فإلهام، وأما النقر في الأسماع فأمر الملك**».

(٢) الكافي ١: ٢٢٣، ح ١، وفيه: ... عن عبد الله بن جندب أنه كتب إليه الرضا عليه السلام: «**أما بعد، فإن محمداً** صلى الله عليه وآله **كان أمين الله في خلقه، فلما قبض** صلى الله عليه وآله **كنا أهل البيت ورثته، فنحن أمناء الله في أرضه، عندنا علم البلايا والمنايا، وأنساب العرب**».

(٣) انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٤٩، باب صحة فراسة الرضا عليه السلام، ح ١، وفيه: ... عن عبد الرحمن بن أبي نجران قال: كتب أبو الحسن الرضا عليه السلام وأقرأنيه رسالة إلى بعض أصحابنا: «**إنا لنعرف الرجل إذا رأيناه بحقيقة الإيمان وبحقيقة النفاق**».

(٤) انظر: الكافي ١: ٢٣٨، ح ١ ـ ٨ وفيه: ... عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك إني أسألك عن مسألة، ههنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرفع أبو عبد الله عليه السلام ستراً بينه وبين بيت آخر فأطلع فيه ثم قال: «**يا أبا محمد سل عما بدا لك، قال: قلت**: جعلت فداك، إن شيعتك يتحدثون أن رسول الله صلى الله عليه وآله علم علياً عليه السلام باباً يفتح له منه ألف باب؟ قال: **فقال: يا أبا محمد، علم رسول الله** صلى الله عليه وآله **علياً** عليه السلام **ألف باب يفتح من كل باب**

←

فقد يقال: ـ وكاحتمال على أقل الفروض ـ إن المصحف والجامعة[١] يحيطان بتلك الكثرة الكاثرة الهائلة من العلوم والأسرار، والأخبار عبر نظام الإشارات الخفية، وهي المعاريض مورد الكلام[٢]؛ إذ بها وبما يشبهها يمكن أن تستوعب صفحات محدودة[٣] كمية لا محدودة من المعلومات والعلوم والأخبار، قد تبلغ لو كتبت على حسب النظام الكتبي المعهود مليارات المجلدات أو تزيد.

ولعل الرواية الآتية مما تدل على ذلك: فقد روى في الكافي الشريف: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن عمه حمزة بن بزيع، عن علي السائي، عن أبي الحسن الأول موسى عليه السلام قال: قال: **«مبلغ علمنا على ثلاثة وجوه: ماضٍ وغابر وحادث، فأمّا الماضي فمفسر، وأما الغابر فمزبور، وأما الحادث فقذف في القلوب، ونقر في الأسماع، وهو أفضل علمنا ولا نبي**

ألف باب، قال: قلت: هذا والله العلم، قال: فنكت ساعة في الأرض ثم قال: إنه لعلم وما هو بذاك. قال: ثم قال: يا أبا محمد، وإن عندنا الجامعة وما يدريهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه، من فلق فيه وخط علي بيمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شي يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش... ثم قال: وإن عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر؟ قال قلت: وما الجفر؟ قال: وعاء من أدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، قال: قلت: إن هذا هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذاك. ثم سكت ساعة ثم قال: وإن عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام، وما يدريهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد...».

(١) ونظائرهما كذلك.

(٢) وهذا الاحتمال يحتاج إلى مزيد من البحث والتدبر، والله العالم.

(٣) إذ كان المصحف في حُقّةٍ وأما الجامعة فطولها سبعون ذراعاً.

بعد نبينا»[١].

أقول: إنّ (مبلغ) مصدر ميمي تحتمل فيه وجوه ثلاثة، وقد أشار العلامة المجلسي إلى اثنين منها كما سيأتي، والثالث: أن يكون اسم زمان، ولعله أوفق الوجوه الثلاثة بقوله عليه السلام: «ماضٍ وغابر وحادث».

وقال العلامة المجلسي: «صحيح على الظاهر، والسائي منسوب إلى قرية من المدينة يقال لها الساية.

مبلغ علمنا: أي: غايته وكماله[٢] أو محل بلوغه ومنشأه[٣].

ماضٍ: أي ما تعلّق بالأمور الماضية، وغابر: أي ما تعلق بالأمور الآتية، قال في القاموس: غبر الشيء غبراً أي: بقى، والغابر الباقي والماضي، وهو من الأضداد. فإما الماضي المفسر: أي: فسره لنا رسول الله، وأما الغابر: أي: العلوم المتعلّقة بالأمور الآتية المحتومة، فمزبور: أي: مكتوب لنا في الجامعة ومصحف فاطمة وغيرهما، والشرائع والأحكام يمكن إدخالهما في الأول أو في الثاني أو بالتفريق. وأما الحادث: وهو ما يتجدد من الله حتمُهُ من الأمور البدائية، أو العلوم والمعارف الربانية، أو تفصيل المجملات أو الأعم، فقذف في القلوب: بالإلهام من الله تعالى بلا توسط ملك، أو نقر في الأسماع بتحديث الملك، وكونه من أفضل علومهم لاختصاصه بهم ولحصوله بلا واسطة بشر، أو لعدم اختصاص الأوليين بهم؛ إذ قد اطّلع على بعضهما بعض خواص الصحابة، مثل: سلمان وأبي ذر بأخبار النبي صلى الله عليه وآله، بل قد رأى بعض أصحابهم بعض مواضع تلك الكتب، أو لأنها من المعارف الربانية

---

(١) الكافي ١: ٢٦٤، ح ١.

(٢) فهو مصدر.

(٣) فهو اسم مكان.

التي هي أشرف العلوم كما مرّ تفصيله، ولما كان هذا القول منه عليه السلام يوهم ادعاء النبوة، فإن الأخبار عن الملك عند الناس مخصوص بالأنبياء نفى عليه السلام ذلك الوهم بقوله: ولا نبي بعد نبيا، وذلك لأنّ الفرق بين النبي والمحدّث إنّما هو برؤية الملك عند إلقاء الحكم، وعدمها بالإسماع منه وعدمه كما مرّ»[1]. والله العالم.

الوجه الثامن[2]: التقية

فقد يلجأ المعصوم عليه السلام، بل كل حكيم إلى المعاريض للتقية بأحد أقسامها الأربعة[3]، فيوصل مراده لغيره عبر المعاريض.

الوجه التاسع: المداراة

وهي للصديق أو الموالي الذي لا يتحمّل عكس التقية التي هي عن العدو، فلا بد من اللجوء إلى المعاريض كي تصل المعارف إلى من يتحملها؛ ولذا تودَع الإشارات والحجج الخفية التي لا يفطن إليها من لا يتحملها، في الكلام الظاهر.

الوجه العاشر: المحاكاة

كي يحاكي نظام التدوين نظام التكوين، فإنه كمال لهما وجمال وآية على التوحيد.

الوجه الحادي عشر: الإبداع

ولأن المعاريض هي مظهر من أسمى مظاهر الإبداع والروعة والعظمة

---

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٣: ١٣٦.

(٢) من وجوه الحكمة في استخدام المعاريض، وقد تقدمت سبعة وجوه، فراجع.

(٣) أشرنا إليها في مبحث آخر، وعناوينها: التقية من السلطان أو الوالي، التقية من القضاة، التقية من علمائهم أو بعضهم، التقية من عوامهم.

والجمال فهي آية على القدرة والحكمة، قال تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [1]، وقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [2].

ولهذه الحِكَم الأربع الأخيرة تفصيل لا يسعه المقام، وقد أجملنا الحديث فيها نظراً لباب التزاحم، والله المستعان.

وجوه أخرى من وجوه الحكمة في استخدام المعاريض:

كما أن من وجوه الحكمة في المعاريض تنزيه السامع عن أن يسمع بعض ما ينفر منه الذوق السليم إذا صرح به، أو تنزه المتكلم عنه، ولعله منه قوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمْ النِّسَاءَ﴾ [3]، وقد يكون وجهه تعظيم شأن المخاطب أو المتحدَّث عنه.

وقد يكون وجه العدول إلى المعاريض إقامة الدال عليها مقام البرهان على المدعى مما لو صرح به لاحتاج إلى البرهان، وهو من وجوه العدول إلى الكناية كقولك: (مهزول الفصيل، وكثير الرماد) فإنه في حد ذاته دليل على الكرم؛ إذ لو قلت كريم فقد يسأل وما الدليل؟ فتجيب: لأنه مهزول الفصيل، أو جبان الكلب، أو كثير الرماد، وكذا طويل النجاد وغير ذلك، ومنه ما لو كَنَّى بتلاوته ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ [4] عن أنني جائع فأطعمني، فإنه طلب مع ما يستدعيه ويدعو له، وهو مدح القرآن الكريم لمَن يطعم الطعام.

---

(١) سورة لقمان: ١١.

(٢) سورة البقرة: ٢٣.

(٣) سورة النساء: ٤٣.

(٤) سورة الإنسان: ٨.




الفصل الخامس

بحوث تطبيقية




تمهيد:

سنستعرض في هذا المبحث بعض الروايات التي وردت في مسائل مختلفة فقهية، أو كلامية أو أصولية، والتي تحتاج إلى معالجة أصولية، وعلى ضوء مباحث فقه المعاريض والتورية أيضاً.

وسنتناول بإذن الله تعالى طرق معالجة هذه الروايات على ضوء القواعد الأصولية المعهودة، وعلى ضوء مباحث المعاريض مجموعاً؛ وذلك لموضوعية هذه المباحث وأهميتها أولاً، ولتنمية الملكة بالتمرين النظري ـ العملي ثانياً.

والجامع: إنه لا بد من ملاحظة الروايات: سنداً، وجهةً، بأنواعها الثلاثة الماضية[1]، ودلالةً، وعلى ضوء (المعاريض) بتفسيراتها المختلفة، ومنها: ما يوازي الشيء ويحاذيه ويقع في شق منه وناحية، والإشارات الخفية، أو ما لم يبيّن، النظائر، وكذا (التورية).

وملاحظة: إن هذه الروايات هل هي في مقام الفتيا أو التعليم؟ وهل القضية حقيقية أو خارجية؟ وهل هي إرشادية أو مولوية؟ وهل هي لجهة المقدمية أو النفسية والموضوعية أو المصلحة السلوكية؟ وهل هي من المعاريض والتورية؟ وما المراد بها؟ وهكذا.

الطائفة الأولى: روايات قضاء نوافل النهار بالليل في السفر

روى الشيخ في التهذيب: عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟

---

(١) التقية، المداراة، إلقاء الخلاف.

فقال: **نعم**، فقال له إسماعيل بن جابر: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: **لا**، فقال: إنك قلت نعم: فقال: **إن ذاك يطيق وأنت لا تطيق**»[١].

وفيه أيضاً: عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «**جعلت فداك**، إني سألتك عن قضاء صلاة النهار بالليل في السفر فقلت **لا تقضيها**، وسألك أصحابنا فقلت: اقضوا، فقال لي: **أفأقول لهم لا تصلوا؟! وإني أكره أن أقول لهم لا تصلوا، والله ما ذاك عليهم**»[٢].

وجوه اختلاف جواب الإمام عليه السلام:

وهناك وجوه لبيان وجوه اختلاف جواب الإمام عليه السلام للشخص، ثم تعليله عليه السلام بما ذكره من تحقق الطاقة والإطاقة وعدمها[٣]: فلنذكر مجموعة الوجوه المتصورة في حل معضلة التخالف الظاهري بين هذه الأخبار، كنموذج من مسائل فقه المعاريض، وكبحث تمريني في فقه المعاريض وفي باب التعارض وحله على ضوئها وغيرها، ولما فيه من الموضوعية أيضاً، فنقول:

الوجه الأول: إن الجواب من باب الفتيا والتعليم

إنها من باب الفتيا من جهة، والتعليم من جهة أخرى، كما سبق، فتأمل.

الوجه الثاني: إنها قضية خارجية

إنها من باب القضية الخارجية، والتي أفاد الذيل فيها أنها قضية حقيقية ذات

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٦، ح ١٢.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٧، ح ١٣.

(٣) غير خفي أن بعض هذه الوجوه غير تامة في هذه الرواية، لكنها قد تصلح لحل معضلة روايات أخرى، بل إن ذكرها كمحتمل لبحثه ثم نفيه هو المطلوب.

صورتين، فتأمل.

الوجه الثالث: إنها مندرجة في أدلة التخيير

إنها مندرجة في أدلة التخيير[١]. وفيه: إن ظاهرها التعيين على المطيق وتشريعها (استحباباً) عليه دون غير المطيق، فليست مشرعة في حقه فهي بدعة، فتأمل.

وقد سبق الإشارة إلى هذه الوجوه الثلاثة.

وعلى أية حال، فإن الانتقال من صدر كلام الإمام ـ دون لحاظ ذيله ـ إلى أحد الوجوه السابقة أو الآتية يعد من اللازم غير البيّن؛ إذ توقف على إعمال المقدمة الخارجية، بل إنّ الانتقال منها ومن ذيلها إلى مقامي الفتيا والتعليم اعتمد على ضم المقدمة الخارجية، فتأمل.

الوجه الرابع: إنها قضية إرشادية

إنها قضية إرشادية لمَن يطيق ومن لا يطيق، ولا ربط لها بالمولوية وجهة الاستحباب وعدمها. نعم، مبنى الإرشادية على أن يكون العمل في حد نفسه جائزاً أو مستحباً، فلا بد من تتميمها به، والأمر المولوي ـ وكذا النهي ـ هو ما صدر من المولى بما هو مولى مُعْملاً مقام مولويته، والإرشادية ما لم تكن كذلك، ومنه ما لو كان الإرشاد للمصلحة أو المفسدة الدنيوية، ومنه أيضاً الإرشاد إلى صورة القدرة والطاقة وعدمهما، والمقام على الوجه الرابع هو من هذا الأخير، وفيه تأمل من وجوه، فتأمل.

---

(١) لكن هل التخيير الأصولي أو الفقهي؟ وهل يتصور الثاني في المقام؟ فتدبر ولعله يأتي ذلك بإذن الله.

الوجه الخامس: إنها قضية ولائية

إنها قضية ولائية، فليس حكمه عليه السلام على أحدهم بالقضاء عكس الآخر بعنوانه الأولي، بل لمقام ولائيته؛ إذ رأى المصلحة لكل منهما بما يناسبه، وفي المقام حيث أطاق الأول أمره بالقضاء، وحيث لم يطق الثاني ـ والمراد به القدرة مع العسر والحرج لا سلب القدرة رأساً؛ إذ عليه لا مجال لتوهم التكليف أو الرجحان ـ قال له: (لا)[١]، و(إني أكره أن أقول لهم لا تصلوا)[٢]، فتأمل[٣]؛ إذ (أكره) بعيد عن الولائية، فتأمل؛ ولأن الولائية خلاف الأصل وظهور عدم ابتدائه السائل بالحكم في العدم[٤].

الوجه السادس: إنها قضية مقدمية

إنها قضية مقدمية، فليس قوله عليه السلام: (لا) و(نعم) و(لا تقضها) و(إني أكره) لذواتها وبما هي هي، بل بلحاظ وقوعها مقدمة لأمر آخر.

وهذا هو ما احتمله الشيخ الطوسي في التهذيب؛ إذ قال: «... قد علم من حاله أنه إن لم يأمره بذلك استهان بالسنن ويؤدي ذلك إلى الإخلال بالفرائض، فأمره بذلك لتتوفر دواعيه على المحافظة على الصلوات، وعلم من حال الآخر خلاف ذلك»[٥]، فتأمل.

---

(١) في الرواية الأولى: رواية معاوية بن عمار.

(٢) في الرواية الثانية: رواية عمر بن حنظلة.

(٣) إذ هذا التعليل قد لا ينسجم مع التعليل الذي ذكره الإمام عليه السلام ولظهور الأوامر والنواهي في النفسية.

(٤) أي: عدم الولائية؛ إذ إنه عليه السلام أجاب ولم يبتدئ.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ١٧.

شاهد من الروايات على المقدّمية:

ويمكن أن يستدل للشيخ الطوسي في احتماله المقدمية ـ وهو السادس من ترتيبنا ـ برواية وردت في مورد آخر حول حكمة تشريع نوافل الظهر والعصر، وهي ما رواه الصدوق في العلل: ... عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت: « لأي علة أوجب رسول الله صلى الله عليه وآله صلاة الزوال ثمان قبل الظهر، وثمان قبل العصر... قال: **لتأكيد الفرائض؛ لأن الناس لو لم تكن صلاتهم إلا أربع ركعات الظهر لكانوا مستخفين بها، حتى كاد يفوتهم الوقت، فلما كان شيئاً غير الفريضة أسرعوا إلى ذلك لكثرته، وكذلك التي من قبل العصر ليسرعوا إلى ذلك لكثرته**»[(١)].

فإنها توضح وجهَ جامعِ المقدمية في هذه المسألة ومسألتنا وإن كان النوع مختلفاً[(٢)]، فتأمل.

الوجه السابع: الجمع بأنها غير مسنونة وغير مأثوم على تركها

وهو ما ذكره أيضاً الشيخ الطوسي في التهذيب من أن قوله: (وأنت لا تطيق): «فمحمول على أنه لو قضاه لم يكن مأثوماً دون أن يكون ذلك مسنوناً»[(٣)].

والحاصل: إنّ المطيق مسنون ذلك عليه، وأما غير المطيق فليس بمسنون عليه، لكنه في الوقت نفسه ليس بمأثوم.

وقد يقال[(٤)]: إن قضاء النوافل بالليل في السفر ليس مستحباً للروايات الأخرى

---

(١) علل الشرائع ٢: ٣٢٨، ح ٣.

(٢) ولكن لا بد من تتميمه في المقام بالإرشادية أو الولائية أو ما أشبه.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٦.

(٤) وهذا وجه جديد وليس تفسيراً لكلام الطوسي إلا بتكلف؛ إذ إنّ الطوسي جعل الملاك في التفريق الإطاقة وعدمها، وهذا الوجه نفى الاستحباب مطلقاً، ويمكن إرجاعه لكلامه ←

الدالة على سقوطها، ولكنه في الوقت نفسه ليس مأثوماً عليه لو فعله لهذه الرواية؛ إذ قال عليه السلام: (نعم) أي: لك أن تقضيها، ولو كان مأثوماً على القضاء لما صح قوله: (نعم). وبعبارة أخرى: قوله عليه السلام: (نعم) لأنّ السؤال كان عن الجواز وعدمه، فقال: (نعم) أي: هو جائز ولا إثم فيه، وقوله عليه السلام: (لا) لأنّ السؤال كان عن الاستحباب فقال: (لا) فليس بمسنون، والشاهد عليه ـ إضافة إلى كون كلا السؤالين مطروحاً بشدة ـ ومعه فحمل سؤال كل منهما على أحدهما طبيعي وعرفي ـ أن الجمع مع الروايات الدالة على السقوط يقتضي ذلك، فتأمل[1].

روايات تشهد على أن النوافل غير مسنونة ولا مأثوم على تركها:

ويمكن أن يستدل للشيخ الطوسي فيما سبق من الوجه السابع[2]؛ إذ قال: «فمحمول على أنه لو قضاه لم يكن مأثوماً دون أن يكون ذلك مسنوناً»[3] بأن جمعه بين عدم المأثومية وعدم المسنونية في الإتيان بنوافل النهار في الليل مما تشهد له الروايات الثلاثة، وهي: الروايتان الأوليان: عن معاوية بن عمار[4]، وعن عمر بن

بتخصيصه بصورة عدم الإطاقة.

(١) إذ لا ينسجم هذا الوجه مع ذيل الرواية: (يطيق وأنت لا تطيق) على التفسير الثاني دون الأول، فتدبر. كما أنه لا ينسجم هذا الذيل مع بعض الوجوه الأخر. نعم، قد تصلح هذه الوجوه في النظائر التي لا ذيل لها؛ ولأن العبادات تتوقف عباديتها على المقربية، ومع عدم مسنونيتها لا مقربية لها فكيف تكون عبادة جائزة؟ فتأمل وسيأتي وجهه.

(٢) حسب التفسير الثاني لكلامه، وإلا فليعد وجهاً مستقلاً وهذا شاهد له.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٦.

(٤) وهي: «أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: **نعم**، فقال له إسماعيل بن جابر: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: **لا**، فقال: إنك قلت نعم: فقال: **إن ذاك يطيق وأنت لا تطيق**».

حنظلة[١] بضميمة الرواية التي عدها القوم في المقابل دليلاً على سقوط قضاء نوافل النهار بالليل في السفر، كسقوط الأداء، وهي: ما رواه في التهذيب عن الكليني... عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء، إلا المغرب فإنّ بعدها أربع ركعات، لا تدعهن في حضر ولا سفر، وليس عليك قضاء صلاة النهار، وصلِّ صلاة الليل واقضه**»[٢].

فإنّ عدم كونه مأثوماً بإتيانها ليلاً هو مقتضى قوله عليه السلام: «**وليس عليك قضاء صلاة النهار**»؛ إذ لم يقل: (ليس لك)، بل (ليس عليك)، فإن ظاهر (ليس لك) عدم الجواز، أما (ليس عليك) فظاهرها أنك لم تكلف بذلك، أي: لم يجعل عليك وإن جاز لك، كما أنَّ معنى هذه الجملة في العرف أيضاً كذلك، فإنه إن كان الكلام في متوهم الوجوب أفاد عدم تكليفه به، وإن كان في متوهم الاستحباب أفاد عدم جعله عليه.

لا تلازم بين عدم الاستجابة والحرمة:

ولا يلزم من عدم جعل الاستحباب الحرمة، أما في التوصليات فواضح، وأما في التعبديات فلإمكان كون ملاكي الحسن والقبح متساويين، فليس بمستحب؛ إذ لا رجحان له، فلم يُشرَّع استحبابُه، وليس بحرام لأنّ ملاك حسنه مساوٍ لملاك قبحه[٣]، فلا وجه لتحريمه، وأما حرمته من جهة تشريعه فيكفي لدفعها مفهوم (ليس

---

(١) وهي: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «جعلت فداك، إني سألتك عن قضاء صلاة النهار بالليل في السفر فقلت لا تقضيها، وسألك أصحابنا فقلت: اقضوا، فقال لي: **أفأقول لهم لا تصلوا؟! وإني أكره أن أقول لهم لا تصلوا، والله ما ذاك عليهم**».

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ١٤، ح ٢، الكافي ٣: ٤٣٩، ح ٣.

(٣) أي: عند عدم الطاقة على الوجه الأول من تفسير كلامه، ومطلقاً على الوجه الثاني.

عليك) وصريح (نعم) و(اقضوا) فتدبر[١].

وهو[٢] مقتضى قوله: «اقضي... قال عليه السلام: نعم) و(اقضوا).

وأما عدم كونه مستحباً فلقوله عليه السلام: «**إني أكره أن أقول لهم لا تصلوا**»؛ إذ لو كان مستحباً لما كرهه الإمام عليه السلام؛ إذ لا تجتمع الكراهية مع الاستحباب؛ إذ معنى الكلام: (إني أكره أن أقول لهم لا تصلوا مع أن مقتضى القاعدة أن أقول لهم لا تصلوا) ولا يكون مقتضى القاعدة ذلك إلا لو كان غير مستحب، حتى وإن لم يكن مكروهاً، فتأمل.

ولقوله: «**والله ما ذاك عليهم**»؛ إذ يفيد أنه ليس بمستحب؛ إذ لا مجال لتوهم وجوب قضاء النوافل بالليل ليكون (ما ذاك عليهم) رفعاً له، بل مورد الكلام والتوهم هو استحباب قضائها، فظاهر (ما ذاك عليهم) رفعه.

وبذلك ظهر عدم ورود إشكال صاحب الجواهر على هذا الوجه بقوله: «وربما جمع بين هذه الأخبار بأنه لا إثم في القضاء وإن لم يكن مسنوناً، وهو كما ترى، أو بالحمل على نفي التأكد، أو بأن المراد بعد حمل خبر ابن سدير على الإنكار أنه لو صلوها بنية القضاء كان نفلاً مطلقاً؛ إذا لم يكن القضاء مشروعاً، فلعل الإمام عليه السلام لم ينههم عن ذلك لذلك، كما أومأ إليه في خبر ابن حنظلة السابق، فتأمل جيداً»[٣] الظاهر في تضعيفه جداً.

---

(١) وأما قصد القربة فإضافة إلى ما في المتن من (نعم).. الخ، فإنه يكفي فيه الملاك.

(٢) هذا عدل قوله فإن عدم كونه مأثوماً بإتيانها ليلاً هو مقتضى قوله عليه السلام: «ليس عليك قضاء...».

(٣) جواهر الكلام ٧: ٥٢.

الوجه الثامن: المراد بالرواية قضاء الفرائض لا النوافل

وهو ما ذكره الشيخ الطوسي أيضاً من: «مع أنه ليس في الخبر أن له أن يصلي نوافل النهار أو فرائضها بالليل، وإذا لم يكن ذلك في ظاهره حملناه على الفرائض»[١].

أقول: توضيحه: إن الرواية هي (أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟) ولم ترد فيها كلمة نوافل، ومعه يحتمل إرادة الفرائض كما يحتمل إرادة النوافل على سبيل البدل، وحيث إن إرادة النوافل معارضة بالروايات الدالة على سقوط القضاء ليلاً ـ وهي تعني السقوط عن المطيق؛ إذ غيره لم تجعل عليه لتسقط، أو السقوط عن الأعم من المطيق وغيره لو أريد بغير المطيق من كان في عسر وحرج لا الطاقة الدقية ـ لذا صرفناها إلى إرادة الفرائض، أي: إنها تكون قرينة عرفاً على ذلك عند ضم الروايتين إلى بعضهما.

وكذا لو قيل: إن ظاهر العبارة الأعم فنصرفها للأخص؛ لتلك الروايات فإنها أخص منها مطلقاً[٢].

ويؤكده[٣] ذيل الرواية حيث فصَّل الإمام بين المطيق وغيره، فإن قضاء الفرائض مرتهن بذلك، فالمطيق يجب عليه وجوباً تخييرياً طولياً، وغيره لا يجب عليه في الليل، بل يتحدد وجوب القضاء بما بعده، هذا لو أريد الطاقة الحقيقية دون ما لو أريد الطاقة العرفية؛ إذ عليها يبقى الليل أحد أفراد الواجب التخييري الطولي. نعم، يمكن توجيهه بالرجحان ومراتب الفضل.

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٧.

(٢) ولو قيل إن النسبة هي من وجه، فالجواب أنها حاكمة؛ إذ هي ناظرة، فتأمل.

(٣) أي: إرادة الفرائض.

وأما قضاء النوافل فليس مرتهنا بذلك؛ إذ الامتنان في سقوط الوجوب لدى العسر والحرج ـ فقدان الطاقة العرفية ـ ولا امتنان في سقوط الاستحباب لديهما، بل لا امتنان حتى في قلة الفضل لدى العسر ليكون هو وجه التفصيل بين المطيق وغيره كما كان الوجه في الفرائض الواجبة، فتأمل.

الدليل على أن المراد الفرائض لا النوافل:

ويمكن أن يستدل للشيخ الطوسي في قوله: «مع أنه ليس في الخبر أن له أن يصلي نوافل النهار أو فرائضها بالليل، وإذا لم يكن ذلك في ظاهره حملناه على الفرائض»[١] بأنه لا يخلو إما أن يقال: إنّ قول السائل: (أقضي صلاة النهار بالليل في السفر) مجملاً من حيث إرادة النوافل أو الفرائض، أو يقال بكونه مطلقاً: فإن قيل بكونه مجملاً ـ وهو الظاهر؛ إذ لا يعلم مراد السائل أهو قضاء النوافل أو الفرائض، فإن كليهما مورد سؤال، ولا يعلم ما دار في ذهن السائل حينها، ولا يعلم أنه كان ملتفتاً للصورتين والسؤالين، أو فقل لا يحرز أنه كان في مقام البيان لنصير إلى الإطلاق، بل حتى لو أحرز فإن القدر المتيقن في مقام التخاطب هو الفرائض[٢] ـ فانه[٣] لا يصلح لمعارضة ما دل على سقوط نوافل النهار بالليل، كالرواية السابقة عن الكليني؛ إذ المجمل لا يصلح لمعارضة الظاهر المبين.

وإن قيل بكونه مطلقاً[٤] فإنه يصرف إلى الفرائض بقرينة رواية الكليني الدالة على عدم قضاء النوافل.

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٧.

(٢) فتأمل.

(٣) جواب فإن كان مجملاً.

(٤) أي: (اقضي...) وقوله عليه السلام (نعم).

أو إن شئت فقل: إنها مطلقة شاملة للفرائض والنوافل، ورواية الكليني ـ ليس عليك قضاء صلاة النهار ـ خاصة بالنوافل ـ لظهور سياقها ـ فهي أخص منها مطلقاً فتتقدم عليها.

ولو قيل: إنَّ النسبة من وجه، لاختصاص رواية معاوية بن عمار بصورة الإطاقة، وإطلاق رواية الكليني من هذه الجهة، وإن كانت أخص منها من جهة اختصاصها بالنوافل.

قلنا: إن رواية الكليني حاكمة لناظريتها وشارحيتها، فإن المستفاد عرفاً هو ذلك عند ضمها إليها، أو إن روايته [١] أيضاً مخصصة بالإطاقة لباً، وإن لم تخصص لفظاً، فهي أخص مطلقاً، فتأمل.

الوجه التاسع: حمل الخبر على قضاء فائتة النافلة وهو حاضر

وهو ما ذكر الشيخ الطوسي وجهاً آخر للجمع بين الروايات، حيث قال: «ولو كان فيه[٢] تصريح بالنوافل لم يكن فيه ـ أيضاً ـ أنه مما فاته وهو مسافر، أو فاته في حال الحضر، وإذا احتمل ذلك حملناه على من فاتته النوافل وهو حاضر جاز له أن يقضيها وهو مسافر بالليل»[٣].

أقول: وتقريب كلام الشيخ الطوسي وتوضيحه هو: أن قوله عليه السلام: (ليس عليك قضاء صلاة النهار) ونظائره مطلق يشمل السفر والحضر[٤] دون ريب، فإذا حملنا قوله عليه السلام: (اقضوا) وقوله عليه السلام: (نعم) ـ أي: اقضِ ـ على صورة فوات نوافله وهو في

---

(١) أي: الكليني.

(٢) أي: في الخبر.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٧.

(٤) أي: من تركها وهو حاضر فسافر، أو وهو مسافر.

الحضر ثم سافر، وإن له في هذه الصورة أن يقضي بالليل ارتفع التضاد الظاهري.

إشكال: كون هذا الجمع تبرعياً

ولكن قد يقال: إن هذا وجهُ جمعٍ تبرعيٍ، فإنه مِن حَمْل المطلق على بعض صوره ـ ولعلها الأقل ـ لأجل جمعه مع رواية مخالفة، دون شاهد فهو جمع تبرعي.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك: بأن الصورة التي حمل الشيخ عليها مطلقات قضاء النوافل دلت عليها موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «سئل عن الرجل إذا زالت الشمس وهو في منزله ثم يخرج في سفر؟ قال: **يبدأ بالزوال فيصليها ثم يصلي الأولى بتقصير ركعتين، لأنه خرج من منزله قبل أنّ تحضر الأولى.** وسئل فإن خرج بعد ما حضرت الأولى؟[1]، قال: **يصلي الأولى أربع ركعات**[2] **ثم يصلي بعده النوافل ثمان ركعات؛ لأنه خرج من منزله بعد ما حضرت الأولى، فإذا حضرت العصر صلى العصر بتقصير وهي ركعتان لأنه خرج من السفر قبل إنّ يحضر العصر**[3]»[4].

---

(١) أي: حضر وقتها.

(٢) الظاهر أن المراد أي في منزله.

(٣) انظر: الفقه ٢٨: ٣٤١، وراجع فيه الجواب عن إجمال متن الرواية، حيث قال رحمه الله: «... وهذه الرواية أشكل عليها تارة بإجمال المتن، حيث لا يعلم أن المراد من قوله: يصلى الأولى أربع ركعات، يصليها في الحضر أو في السفر، وعلى الثاني يكون خلاف المفتى به، وأُخرى بمعارضتها لما دل على سقوط نوافل النهار ـ كما تقدم جملة منها ـ لكن لا وجه للإشكالين؛ إذ على فرض إجمال المتن أو كون المراد بها الاحتمال الثاني، فإنه لا يوجب رفع اليد عن محل الشاهد بمقتضى جواز التفكيك في الحجة....».

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٨.

ولكن يرد على ذلك أنه حتى لو فرض تمامية دلالة موثقة عمار وعدم إجمالها: أن المطلق والمقيد المثبتين لا يقيد أحدهما الآخر مطلقاً على رأي[١]، فعلى فرض تمامية دلالة موثقة عمار فإنها متوافقة في الجهة مع إطلاقات قضاء النوافل، فلا تقيد بها الإطلاقات ليكون المراد خصوص صورة قضاء الحاضر في وقت الزوال الذي يسافر بعده، لنوافل الظهرين بالليل في السفر.

اللهم إلا أن يقال: إن هذه الرواية بضمها إلى تلك تصلح ـ عرفاً ـ مفسرة لها، فتأمل.

تصحيح كلام الشيخ بوجه آخر[٢]:

والظاهر أن كلام الشيخ ووجهه يمكن تصحيحه بناء على قبول إجمال روايات (نعم)، أي: يقضي، و(لا) أي: لا يقضي و(اقضوا)... الخ، دون ما لو قلنا: إنها مطلقة؛ إذ لو كانت مطلقة لعارضت مثل رواية الكليني: (ليس عليك قضاء صلاة النهار) بالتباين، ولا يصح حل التعارض بالتباين بحمل أحد المتعارضين على بعض أصنافه ليكون أخص مطلقاً من الآخر فيخصصه!

أما الإجمال فتوضيحه: إنه لا يعلم مراد السائل من: (أقضي صلاة النهار بالليل

---

(١) والمنصور: إنه إذا أحرز تعدد المطلوب فلا يقيد أحدهما الآخر، وإذا أحرز العدم قيّد، وأما في صورة الشك فإن كان المقيد متصلاً أفاد ـ إثباتاً ـ وحدة المطلوب والتقييد ولأقوائية ظهور المقيد في الوجوب، أو نظائره، التعييني من ظهور المطلق في الوجوب، أو نظائره، التخييري، وإن كان المقيد منفصلاً فالظاهر أنه لا ضابطة نوعية، وإن المرجع أمثال مناسبات الحكم والموضوع وغير ذلك، لا ضابطة نوعية تفيد أن ذا القيد هو مصبّ الحكم لا غير، أو أنه خصّ بالذكر لاحقاً لكونه أكمل الأفراد أو أفضلها.

(٢) وهو روايات: (لا) و (نعم) مجملة فلا تعارض المبيّنة.

في السفر)؟ فلعله سؤال شخصي عن حالته بنحو القضية الخارجية، وكما يحتمل كون سؤاله عن المسافر وقت الزوال يحتمل كون سؤاله عن الحاضر وقت الزوال ثم سافر، فهو مجمل وإذا كان مجملاً فلا يصلح لمعارضة المبين، وهو رواية الكليني.

واحتمال كون السؤال عن القضية الحقيقية وإن كان وارداً، إلا أنه لا يعدو كونه احتمالاً كاحتمال كونه قضية خارجية، ومع وجود الاحتمالين دون مرجح يبقى السؤال مجملاً، وأن مراده كلتا الصورتين، ومطلق قضاء نوافل النهار بالليل في السفر، سواء أكان حين وقت أداء النافلة حاضراً أم مسافراً، أم إحداهما فقط وأيتهما؟ وعلى أية حال فلا يعارض المبيّن.

إشكال آخر وجوابه:

لا يقال: هذا التوجيه[1] لا ينسجم مع تعليل الإمامعليه السلام الفرق بينهما بقوله: «إن ذلك يطيق وأنت لا تطيق»، فإنهعليه السلام لم يعلل بأنك لم تكن حاضراً أول الوقت؛ ولذا قلتُ (لا)، وهو ـ أي: معاوية بن عمار ـ كان حاضراً فقلتُ (نعم).

إذ يقال: إن هذا التوجيه ـ التاسع ـ مبني على حل معضلة التخالف بين الحكمين وتعليلهما بـ(يطيق ولا يطيق) في مرتبة أخرى غير الإشكال الجديد بكون كليهما مسألته في حالة واحدة، وهي: الحاضر الذي سافر بعد الزوال، فإن أطاق فليقض النوافل بالليل وإلا فلا.

والحاصل: إن رواية: «ليس عليك قضاء صلاة النهار» خاصة بالنوافل، ويراد بها من لم يكن حاضراً أول الوقت، ورواية (لا) و(نعم) خاصة بالنوافل أيضاً، ويراد بها الحاضر وقت الزوال، فإن أطاق فليقض (نعم) وإلا فـ(لا)، فتأمل جيداً.

---

(١) احتمال إرادته صورة الحاضر الذي أدركه الزوال ثم سافر.

وبذلك كله يظهر فرق هذا الوجه عن الوجه الثامن، الذي صححناه حتى على فرض ثبوت إطلاق (نعم) و(اقضوا) لإطلاقها وشمولها للفرائض والنوافل، فهي أعم، ورواية الكليني: (ليس عليك قضاء صلاة النهار بالليل) أخص لاختصاصها بالنوافل فتخصص بها، فتدبر جيداً.

الوجه العاشر: نفي تأكد الاستحباب

وهو ما ذكره صاحب الجواهر، حيث قال: «والمراد منه[1] نفي الاستحباب لا نفي الوجوب قطعاً»[2].

ثم قال: «وربما جمع بين هذه الأخبار بأنه لا إثم في القضاء، وإن لم يكن مسنوناً، وهو كما ترى، أو بالحمل على نفي التأكد»[3].

توضيحه: إن قوله في رواية عمر بن حنظلة: (والله ما ذاك ـ أي قضاء صلاة النهار ـ عليهم) يراد به نفي تأكد استحبابها، وكذا: (لا تقضها)، وكذا قوله في رواية معاوية بن عمار (لا)، وأما قوله (اقضوا) في رواية بن حنظلة و(نعم) في رواية بن عمار فيراد به لأنها مستحبة، وعليه: فإن (ما ذاك عليهم) كناية عن عدم ثبوت الاستحباب عليهم، والكناية من أقسام المعاريض، فتأمل.

الإشكال بكونه جمعاً تبرعاً وجوابه:

لا يقال: إنه جمع تبرعي؟

---

(١) في خبر العامري عن أبي جعفرعليه السلام: «وليس عليك قضاء صلاة النهار وصل صلاة الليل واقضه». وقد مضى: «والله ما ذاك عليهم».

(٢) جواهر الكلام ٧: ٥٢.

(٣) جواهر الكلام ٧: ٥٢.

إذ يقال: يؤيده وجهان:

الأول: العرف فإنهم في موارد توهم الاستحباب المؤكد لعمل ـ كصلاة الجمعة مثلاً ـ قد يقولون لأحدهم إذا وجدوه مشغولاً بعمل آخر هام، وأراد تركه والذهاب إلى صلاة الجمعة: (ليس عليك أن تذهب) مريدين به نفي تأكد الاستحباب لا نفي أصله، ويقولون للآخر ممن لم ينشغل: (اذهب لصلاة الجمعة) وذلك لأنه مستحب، ولا تنافي بين الأمرين.

لكن هذا الوجه وإن صح كبروياً إلا أن انطباقه على المقام يحتاج إلى شاهد، وهو ما قد يتكفل به الوجه الثاني.

الثاني: شهادة (عليهم) و(عليك)[1] بنفي تأكد الاستحباب.

توضيحه: إن (ليس عليك) تستعمل في نفي الوجوب، فإنه معناها الحقيقي، لكنه حيث تعذر في المقام ـ إذ قضاء النوافل غايته أنها مستحبة، فلا توهم للوجوب ليقال: (ليس عليك) ـ كان أقرب المجازات هو المراد، وهو (نفي تأكد الاستحباب وأشديته) فيكون هذا نفياً للآكدية، وأما المثبتات (أقضوا ونعم) فتبقى على ظاهرها الثانوي[2] من إفادة الاستحباب.

الوجه الحادي عشر: المراد منها النوافل المطلقة لا الرواتب

وهو ما ذكره صاحب الجواهر بقوله: «أو بأن المراد ـ بعد حمل خبر ابن

---

(١) في خبر العامري عن أبي جعفر عليه السلام: «**وليس عليك قضاء صلاة النهار وصل صلاة الليل واقضه**». وقد مضى: «**والله ما ذاك عليهم**».

(٢) إذ الظهور الأولي للأمر هو الوجوب أما الثانوي فهو الندب لقرينة المقام؛ إذ يعلم أنها ليست بواجبة بالضرورة ، بل يدور أمرها بين الاستحباب وعدمه.

سدير[1] على الإنكار ـ أنه لو صلوها[2] بنية القضاء كانت نفلاً مطلقاً إذا لم يكن القضاء مشروعاً، فلعل الإمام لم ينههم عن ذلك لذلك، كما أومأ إليه خبر بن حنظلة السابق»[3]. أي: لم ينههم عن قضاء النوافل النهارية بالليل في السفر؛ لأنها تقع نافلة مطلقة، فلا إشكال فيها من هذه الجهة.

الإشكال على الوجه الحادي عشر:

ولكن قد يورد عليه أن الإمامعليه السلام قد أمر بها، وليس مجرد أنه لم ينه عنها، كما ورد في الرواية في سؤال السائل: (وسألك أصحابنا فقلت اقضوا)[4] فكيف يأمر الإمامعليه السلام بما ليس مشروعاً، فالإشكال هو على أن الإمام أمر بالقضاء مع أنه ليس بمشروع، وليس (أنه لم ينههم عن ذلك).

وقد يجاب: بأن (اقضوا) ورد في سؤال السائل، أما عبارة الإمامعليه السلام فهي: «أفأقول لهم لا تصلوا»، أو «إني أكره أن أقول لهم لا تصلوا» غاية الأمر إشعارها بأنه قال لهم اقضوا، فتأمل[5].

التورية في عدول الإمام عليه السلام هي مفتاح حل التعارض المتوهم:

ويمكن تقوية مدعى صاحب الجواهر بشاهد من الرواية، وبما يدفع ضمناً

---

(١) والخبر نقله الشيخ في تهذيب الأحكام ٢: ١٧، ح ١٤، وهو: «**كان أبي يقضي في السفر نوافل النهار بالليل ولا يتم صلاة فريضة**»، فحمله صاحب الجواهر على أنه استفهام إنكاري وليس إخباراً، أي: هل يعقل أن يقضي نوافل النهار بالليل والحال أن الفريضة هي قصر؟

(٢) أي: النوافل النهارية، لو صلوها في الليل بالسفر.

(٣) جواهر الكلام ٧: ٥٢.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٧، ح ١٣.

(٥) وسيأتي بعد أسطر ما يدفع الإشكال من أصله بإذن الله تعالى.

هذا الإشكال أيضاً؛ وذلك عبر اللجوء إلى فقه المعاريض والتورية، بأن نقول: إنّ مدّعاه هو تفكيك المطلوب؛ وإن الإمام إنما أمر ـ لو كان أمر ـ بالجنس والجامع وليس بالنوع، أي: إنه أمرهم ـ استحباباً ـ بصلاة النافلة المطلقة لا خصوص قضاء نوافل الرواتب النهارية، ويدل عليه: إنه عليه السلام عدل عن الجواب عن قضاء النوافل إلى الأمر بإتيان النوافل وهي جنس، وحيث دلت الروايات الأخرى على عدم ثبوت قضاء النوافل تمصدق الجنس هنا في النوافل الابتدائية، أي: تُصرف (صلوا) إلى بعض أنواعها بقرينة تلك الروايات.

وبعبارة أخرى[1]: ليس ذلك بدعوى أن (اقضوا) أريد به معناه المجازي، وهو (صلوا ابتداءً) ليقال: إنه مجاز يحتاج إلى قرينة، بل لنكتة دقيقة في الرواية، وهي عدول الإمام عن استخدام عبارة (اقضوا) في كلام السائل إلى عبارة (صلوا)، ومن الواضح أن (اقضوا) أمر بالنوع، وأما (صلوا) فأمر بالجنس، وفي العدول إلفات إلى وجود أمرٍ ما خفيّ في المقام، فلاحظ الرواية: (وسألك أصحابنا فقلت اقضوا، فقال لي: **أفأقول لهم لا تصلوا**) فلم يقل الإمام: (أفأقول لهم لا تقضوا) فنفس عدوله ـ مع التفاته كما هو واضح ـ دليل على أن مصب أمره ليس (القضاء)، بل مصب أمره هو نفس الصلاة بما هي هي، وهي النافلة بما هي هي لا بعنوان كونها قضاء.

ويؤكده قوله: «**إني أكره أن أقوال لهم لا تصلوا**» كي لا يحمل على النهي عن الصلاة، فهو نوع من أنواع التورية، فكأنهم سألوه عليه السلام عن قضاء النوافل فأجاب (صلوا) مورِّياً بذلك عن ابتداء النوافل، وقد توهموا إرادته قضاءها، إلا أن ذلك لسوء فهمهم وقلة تبصرهم، ولو أنهم التفتوا إلى عدول الإمام عليه السلام عن التعبير بـ(اقضوا)

---

(١) وهذه العبارة أدق وأشمل.

إلى التعبير بـ(صلوا) ـ مع أن القضاء مصطلح شرعي واضح له حدوده ودلالاته، فلِمَ عدل الإمامعليه السلام عنه إلى غيره؟ ـ لعلموا أن هنا سراً يظهر بالتأمل، وهو أنه ليس المطلوب القضاء، بل المطلوب النوافل بما هي هي، أي: النوافل المطلقة.

ولو تمّ هذا فبها، وإلا كفى كون عدول الإمام عن (اقضوا) إلى (صلوا) دليلاً على أن ههنا أمراً خفياً، وسبباً لا بد من الفحص عنه، وبالفحص وملاحظة روايات سقوط النوافل الراتبة يُعلم أن الإمام ههنا أمر بالنافلة المطلقة، أو أن هنالك وجهاً آخر للعدول، غاية الأمر أن تكون الرواية مجملة، فلا تصلح لمعارضة الروايات الصريحة في السقوط. وهذا هو الوجه الذي ذهب إليه السيد الوالدرحمه الله في الفقه ـ ويقع ثاني عشر بترتيبنا، فتدبر جيداً.

الوجه الثاني عشر: أدلة القضاء مأوّلة بوجه ما

وهو ما ذهب إليه السيد الوالدرحمه الله في الفقه: من لزوم الالتزام بكون الأخبار الدالة على القضاء مأوّلة بوجه ما، من غير ضرورة للبحث عن وجه التأويل؛ لدلالة خبر ابن حنظلة على ذلك[1].

قال في الفقه: «لكن الظاهر الأول[2] لجملة من الروايات: كخبر سيف التمار، عن الصادقعليه السلام قال: قال بعض أصحابنا: إنا كنا نقضي صلاة النهار إذا نزلنا بين المغرب والعشاء الآخرة، فقال: **لا، الله أعلم بعباده حين رخص لهم، إنما فرض الله على المسافر ركعتين، لا قبلهما ولا بعدهما شيء إلا صلاة الليل على بعيرك حيث توجه بك**. ومثله خبر العامري، عن أبي جعفرعليه السلام: **وليس عليك قضاء صلاة النهار**،

---

(١) بل أكثر.

(٢) أي: عدم صحة قضاء نوافل النهار بالليل في السفر، كعدم صحة أدائها.

وصل صلاة الليل واقضه.

بل وخبر ابن حنظلة: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إني سألتك عن قضاء صلاة النهار بالليل في السفر، فقلت: لا تقضها، وسألك أصحابنا فقلت: أقضوا؟ فقال عليه السلام: أفاقول لهم لا تصلوا، وإني أكره أن أقول لهم لا تصلوا، والله ما ذاك عليهم.

بل هذا الخبر دليل على أنه إذا ورد خبر يدل على القضاء لكن له ضرب من التأويل، كخبر معاوية بن عمار، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: نعم. قال إسماعيل بن جابر: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: لا، فقال: إنك قلت نعم؟ فقال: إن ذلك يطيع وأنت لا تطيق. ويؤيد عدم القضاء عدم نقله في رواية رجاء الذي سافر مع الرضا عليه السلام.

أما خبر ابن سدير: قال أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي يقضي في السفر نوافل النهار بالليل ولا يتم صلاة فريضة، فهي مجملة لاحتمال كونه محمولاً على جهة الإنكار لا الأخبار»[١].

والحاصل: إن تصريح الإمام عليه السلام بأنه يكره أن يقول للناس لا تصلوا دليل على أنه إذا قال (نعم) أو (اقضوا) كان له وجهٌ ما غير ظاهره من الجواز، أو من جوازه بعنوانه[٢].

الطائفة الثانية: روايات إحراق تاركي الجماعة في المسجد

فمن الروايات: الشيخ الطوسي في التهذيب: ... عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «همَّ رسول الله صلى الله عليه وآله بإحراق قوم في منازلهم كانوا يصلون في

---

(١) الفقه ١٧: ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) أي: جواز قضاء النافلة بعنوان انه قضاء النافلة.

منازلهم ولا يصلون الجماعة، فأتاه رجل أعمى فقال: يا رسول الله، إني ضرير البصر وربما أسمع النداء ولا أجد من يقودني إلى الجماعة والصلاة معك، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: شد من منزلك إلى المسجد حبلاً واحضر الجماعة»[١].

وعن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «**إنّ أناساً كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله أبطأوا عن الصلاة في المسجد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليوشك قوم يدعون الصلاة في المسجد أن نأمر بحطب فيوضع على أبوابهم فتوقد عليهم نار فتحرق عليهم بيوتهم**»[٢].

وفي الفقيه: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لقوم: «**لتحضرن المسجد أو لأحرقن عليكم منازلكم**»[٣].

وروى زيد النرسي في أصله: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن قوماً جلسوا عن حضور الجماعة، فهم رسول الله صلى الله عليه وآله أن يشعل النار في دورهم، حتى خرجوا وحضروا الجماعة مع المسلمين**»[٤].

وجاء في آمالي الشيخ الصدوق: عن عبد الله بن ميمون، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «اشترط رسول الله صلى الله عليه وآله على جيران المسجد شهود الصلاة، وقال: لينتهين أقوام لا يشهدون الصلوات أو لآمرن مؤذناً يؤذن ثم يقيم، ثم آمر رجلاً من أهل بيتي ـ وهو علي ـ فليحرقن على أقوام بيوتهم بحزم

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٦، ح ٧٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٢٥، ح ٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٦، ح ١٠٩٢.

(٤) مستدرك الوسائل ٦: ٤٥١، ح ٢.

الحطب؛ لأنهم لا يأتون الصلاة»[1].

كما جاء في آمالي الطوسي: عن زريق، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: **«إن أمير المؤمنين عليه السلام بلغه أن قوماً لا يحضرون الصلاة في المسجد، فخطب فقال: إن قوماً لا يحضرون الصلاة معنا في مساجدنا، فلا يؤاكلونا ولا يشاربونا ولا يشاورونا، ولا يناكحونا ولا يأخذوا من فيئنا شيئاً، أو يحضروا معنا صلاتنا جماعة، وإني لأوشك أن آمر لهم بنار تشعل في دورهم فأحرقها عليهم أو ينتهون. قال: فامتنع المسلمون عن مؤاكلتهم و مشاربتهم ومناكحتهم حتى حضروا الجماعة مع المسلمين»**[2].

من وجوه معالجة روايات إحراق تاركي الجماعة:

نذكر هنا عدة وجوه لتخريج ومعالجة روايات إحراق تاركي الجماعة، وهي:

الوجه الأول: المناقشة في السند

فإنه لا بد أولاً من مراجعة السند، فإن كانت الرواية ضعيفة السند فهي ساقطة عن الحجية مطلقاً، أو إذا فقدت وثاقة الخبر أيضاً إضافة إلى وثاقة المخبر، ومن ذلك ما إذا ابتليت بمانع، كما إذا أعرض عنها المشهور، وهذه الروايات أعرض عنها المشهور، بل عدم العمل بها والإعراض عنها إجماعي.

لكن هذه الروايات مستفيضة ظاهراً، كما أنَّ إسناد بعضها معتبر.

نعم، لا شك في إعراض المشهور عن ظاهرها، بل هو إجماعي، إن لم نقل بظهورها في أمر آخر كما سيأتي.

---

(١) الأمالي، للصدوق: ٥٧٣، ح ١٤، ثواب الأعمال: ٢٣٢، وسائل الشيعة ٥: ١٩٥، ح ٦.

(٢) الأمالي، للشيخ الطوسي: ٦٩٦، ح ٣٠، وسائل الشيعة ٥: ١٩٦، ح ٩..

الوجه الثاني: الحكم بالإحراق من باب تفويض أمر الدين إليهم عليهم السلام

وقد يقال: إنّ الحكم بإحراقهم كان من باب تفويض أمر الدين إليهم عليهم السلام، كما أوضحناه آنفاً، من أن لهم ولاية التشريع في الجملة، أو أنه كان من باب تفويض أمر الأمة إليهم ـ وهذا هو الوجه الرابع الآتي ـ لكن لحن الروايات الماضية بعيد عن تفويض الدين وعن القضية الحقيقية، فتدبر.

وعلى الاحتمال الأول[١] من الوجه الثاني فلا يشاركهم عليهم السلام الفقهاء في ذلك؛ إذ لم يفوض إليهم الدين قطعاً، وأما على الاحتمال الثاني[٢] فإنه حتى لو قلنا بتفويض أمر تربية الأمة للفقهاء فإنه لا يعلم شمول أدلته لمثل هذا الحكم الشديد، بل الظاهر انصراف الأدلة عنه.

الوجه الثالث: إنه من مختصاته صلى الله عليه وآله

فكما أنَّ له مختصات وخواص كـ ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أراد النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾[٣]، والزواج من تسع، ووجوب صلاة الليل عليه وكذا السواك.. الخ[٤]، فكذلك من مختصاته أنّ له الحكم بإحراق[٥] مَنْ ترك حضور صلاة جماعته صلى الله عليه وآله.

والفرق بين التفويض والمختصات يظهر بملاحظة أن النسبة بينهما هي

---

(١) وهو: إن الحكم بإحراقهم كان من باب تفويض أمر الدين إليهم.

(٢) وهو: تفويض أمر الأمة إليهم.

(٣) سورة الأحزاب: ٥٠.

(٤) انظر: المستند في شرح العروة الوثقى ٢١: ١٨٩.

(٥) كحد، أو كتعزير مع كونه بهذه الدرجة من مختصاته صلى الله عليه وآله.

التباين؛ إذ المختصات هي أحكام أو استثناءات من الأحكام، وقد أنزلها الله تعالى عليه، أما التفويض فليس الحكم فيه مما أنزله الله عليه بحدّه، بل فوض إليه أن يحكم بما يراه الصالح.

ويمكن القول: إن المختصات أعم مطلقاً من المفوضّات إليه؛ إذ التفويض إليه هو من مختصاته، إلا أن المختصات قد تكون مختصة به بعنوانها، وقد يكون جامعها هو المختص به، والأمر مرتهن بإطلاق (المختصّات) فتدبر.

الوجه الرابع: إنه من باب الولاية

فحيث إن النبي صَلَّىاللهُعَلَيهِوَآلِهِ ولي للأمر كان له الحكم بما يراه صالحاً، وهو غير التفويض؛ إذ التفويض عبارة عن تفويض التشريع، وهذا تفويض في الإدارة والتنفيذ، فيرجع إلى الاحتمال الثاني[1] من الوجه الثاني.

وإذا كان من باب الولاية لزم ملاحظة أدلة ولاية الفقيه، وإنها هل تشمل مثل هذا المورد؟

الظاهر ـ كما سبق ـ انصرافها، بل لا إطلاق؛ إذ لم يحرز أنّ المولى في مقام البيان من هذه الجهة، أو لوجود القدر المتيقن، ولوجود القرينة على الخلاف خاصة مع أنه ليس في لسان روايات الإحراق ما يفيد عموم الحكم لغيره صَلَّىاللهُعَلَيهِوَآلِهِ، أو كونه بنحو القضية الحقيقية أو الولائية، فتأمل.

وعلى أي: فإنه لدى الشك فإنه: (تدرأ الحدود بالشبهات)[2].

---

(١) أي: تفويض أمر الأمة إليهم.

(٢) انظر: من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤، ح ٥١٤٦، وفيه: قال رسول الله صَلَّىاللهُعَلَيهِوَآلِهِ: **«ادرأوا الحدود بالشبهات»**.

الوجه الخامس: إنها قضية خارجية

أي: إنها قضية في واقعة لجهة غير منكشفة لنا، وقد تكون الجهة كونهم محاربين مفسدين في الأرض، فكان الحكم عليهم لذلك، وإن كان ظاهره أنه لتركهم صلاة الجماعة، أو كان تركهم الصلاة بحيث عدّا فساداً في الأرض، أو إعلان حرب على الرسول ﷺ، فتأمل[١].

الوجه السادس: إنه لجهة الشعائرية

وهو ما ذكره البعض[٢] من أن ذلك كان لجهة شعائرية صلاة الجماعة، وعليه فكل شعيرة وإن كانت مستحبة بالأصل فإنه يجوز العقوبة على تركها ولو بالإحراق!

وفيه: إن صِرف عنوان الشعائرية لا يقتضي جواز الأكثر من التعزير[٣] على الإخلال بها بما ينقضها.

الوجه السابع: إنه من باب المقدمية

وذلك بلحاظ ما كان يترتب على تركهم صلاة الجماعة من المفاسد،

---

(١) إذ ليس حكم المحارب إلا ما ذكرته الآية الشريفة ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الأَرْضِ﴾ [سورة المائدة: ٣٣] ولأن ظاهر الروايات كون العقوبة على نفس تركهم الجماعة، إلا أن يكون من باب التورية، وهو وجه قادم، لكن هذين الإشكالين أخص من نفي كونها قضية خارجية.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ١١: ٦٩، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ٣: ٣٠٩، قال بعد ذكر هذه الأخبار: «... وهذه الأخبار منزّلة على التماهل والتكاسل المؤذنين بعدم الاكتراث والاعتقاد، كما أنّ كثيراً من أخبار الجمعة كذلك...».

(٣) والتعزير دون الحد.

كتضعيف شوكة الإسلام، وهو في بدوّ أمره، بما يهدده من أساسه والتفرق عن الرسولصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، بل التشكيك في نبوته أو عدالته أو شبه ذلك، فكان ذلك من باب الأهم والمهم لدفع الأفسد بالفاسد، وهو أمر عقلائي أيضاً.

وفيه: إنّه وإن أمكن ثبوتاً تصور مثل تلك المفاسد، لكنه لا بد من الدليل في عالم الإثبات عليها.

إضافة إلى أنّه لا يصح إطلاق القول بدفع حتى المفاسد المهمة بمثل الإحراق. نعم، يمكن كونه من مختصاته أو من باب التفويض، فلا يسري للفقيه.

الوجه الثامن: إنه كان مجرد تهديد

ولعل المستظهر هو هذا الوجه[1]، وتدل عليه القرائن الخارجية والداخلية في نفس هذه الروايات:

فمنها: إنه لم نجد ـ ولو في مورد واحد منها ـ تنفيذ هذا التهديد، أو حتى الانشغال ببعض مقدماته.

ومنها: إن كونه تهديداً هو ظاهر التعبير بـ(همّ رسول الله ...) وقوله (ليوشك قوم يَدَعون...) و(... أو لأحرقن...) ... الخ، فإن لسانها ينادي بأعلى صوته أنه مجرد تهديد، ومثله في العرف كثير، فإنه كثيراً ما يهدد الآباء أولادهم بما لا ينوون فعله أصلاً، كقوله لطفله المشاكس: سأرميك في الصحراء إن فعلت كذا، أو ما أشبه ذلك!

والسر في ذلك ـ كما يذكره السيد الوالد رَحِمَهُ اللهُ ـ أن النبي والإمام ثم كل قائد

---

(١) أو كونه تورية وهو الوجه العاشر الآتي، وإلا فهو من مختصاتهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، أو ما فوض إليه، وإلا فقضية خارجية لا يُعلم وجهها وغير قابلة للتعميم، هذا لو لم نطرحها لضعف الإسناد، أو لمخالفة الكتاب أو شبه ذلك، لكن يسبق هذا الأخير ردّ علمها إلى أهلها، فتدبر.

حسب مستوى قيادته وصلاحياته، لا يمكن أن يسوس الأمة باللين المطلق، بل لا بد من الحزم في الجملة؛ لكثرة وجود الأشقياء والمنحرفين والمعاندين في الناس. فيدور الأمر حينئذٍ بين أن يساقوا بالتهديد، أو أن يساقوا بالتنفيذ أو المزيج منهما.

ولا شك أنه لو أمكن ردع المجرم عن ارتكابه الجريمة، أو عن الاستمرار فيها بمجرد التهديد فإنه الأولى من تنفيذ تلك الأحكام القاسية [١]، بل إنّه أولى حتى من السجن؛ لما فيه من الأضرار النفسية والعائلية والاجتماعية، ولما يشكّل من أعباء إدارية واقتصادية على بيت المال.. إلى غير ذلك.

ويؤيده كثرة تهديدات أمير المؤمنين عليه السلام من دون تنفيذ في كثير من الموارد [٢]؛ وذلك لكفاية التهديد في ردعهم، ومنها: ما ورد في هذا المورد نفسه ـ أي: صلاة الجماعة ـ خاصة، وأنه عليه السلام في بعض المواطن هدّد بمقاطعتهم فقط حسب رواية أخرى، وهي: رفع إلى أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة: أن قوماً من جيران المسجد لا يشهدون الصلاة جماعة في المسجد، فقال عليه السلام: «**ليحضرن معنا صلاتنا جماعة، أو ليتحولن عنّا، ولا يجاورنا ولا نجاورهم**» [٣]، فتأمل [٤].

---

(١) إلا فيما ورد فيه النص كما هو واضح.

(٢) ولعل منها ما ورد في نهج البلاغة ١: ٤٦: «**والله لو وجدته قد تزوج به النساء، وملك به الإماء لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق**»؛ إذ لم ينقل التاريخ عنه عليه السلام أنه نفذّ ذلك ولو في مورد واحد.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ١٩٥، ح ٧.

(٤) إذ لعل هذه قطعة مقتطعة من تلك الرواية، فتأمل.

الوجه التاسع: طرح الرواية بعد عرضها على الكتاب

ولو لم تفلح تلك الوجوه[١] فلا بد من عرض الحديث على الكتاب والسنة القطعية، وعند عرض (الإحراق لمجرد ترك المشاركة في صلاة الجماعة) على مسلمات الكتاب والسنة نجد أنه لا شك في أن عقوبة تارك الجماعة ليست الإحراق بالنار.

لا يقال: لذلك نظير، فإن عقوبة اللائط والملوط به هي الإحراق بالنار، أو الإلقاء من شاهق، أو هدم جدار عليه.. الخ[٢].

إذ يقال: ذلك مسلّم لحرمة اللواط القطعية وللروايات والإجماع، عكس الإحراق على ترك صلاة الجماعة التي هي ليست بواجبة قطعاً، بل مستحبة فقط، ومن مسلمات الكتاب والسنة ـ بل ومن المسلمات العقلائية، بل والعقلية ـ أنه لا عقوبة ولا حد ولا تعزير على ترك المستحب، فكيف بالعقوبة بمثل الإحراق؟

الوجه العاشر: التورية

فإنه قد يقال: إن هذه الروايات أُريد بها غير ظاهرها فهو تورية، والتورية ليست من الكذب موضوعاً، أو هي مستثناة منه حكماً، كما فصلناه في بحث التورية من المكاسب المحرمة.

فقوله عليه السلام: «**لتحضرُنّ المسجد أو لأحرقن عليكم منازلكم**» مما لا تتطابق فيه الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية بأحد وجوه، ومنها: إن قوله (لأحرقنّ...) ليس مطلقاً، بل هو مشروط أو مقيد واقعاً بقيد لم يصرح به تورية، أي فيما إذا شرّعه ـ أي الإحراق ـ الله تعالى، أو فيما إذا أوجبه الله تعالى عليّ أو ما أشبه، وحيث لم يوجِب

---

(١) ولا الوجهان الآتيان.

(٢) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٩٤٢، المهذب البارع ٥: ٥، مسالك الأفهام ١٤: ٤٠٧.

فإنه عليه السلام لا يحرق، أو يقال: إن التورية هي في نوع العقوبة لا في أصلها، فالمقصود هو لأعاقبنكم بعقوبة شديدة، وقد ورّى عليه السلام بهذا النوع من العقوبة عنها[1]، والحاصل: إن التورية في الكناية والكنائية، والكناية من حيث هي كناية ليست من أقسام المجاز حسب التحقيق[2].

والحاصل: إن الإرادة الجدية غير منعقدة على ظاهر الكلام.

وفرق هذا الوجه عن الوجه الثامن، كونه تهديداً ـ أن النسبة بين التورية والتهديد هي العموم والخصوص من وجه[3][4]، أو يقال: إن التورية ـ في المقام ـ لا يراد فيها ظاهرها بالإرادة الجدية[5]، بينما التهديد يراد به ظاهره بالإرادة الجدية[6]، فلو قال له: افعل كذا وإلا لأخرجنَّك من داري، فإن قصد تنفيذ التهديد حقاً فإنه تهديد صِرف، وليس بتورية، وإن لم يقصد إخراجه، بل قصد معنى آخر ورّى بالتهديد عنه فإنه تورية بما ظاهره التهديد ـ مع علم السامع بأنه لا يراد به التخويف أو التهديد حقيقة، بل أريد به أمر آخر خفي عليه ـ فتأمل.

---

(١) ومثل هذا في العرف كثير، كقوله: لتفعلن كذا أو لأكسرن عنقك قاصداً ضربه ضرباً مبرحاً مثلاً.

(٢) وقد فصلنا في موضع آخر النسبة بين الكناية والحقيقة والمجاز، وإنها تجتمع مع كل منها وقد تنفك فليراجع.

(٣) إذ التهديد قد يكون حقيقة وقد يكون صِرف تورية عن أمر أخر، والتورية قد تكون بالتهديد وفيه، وقد تكون بغيره أو في غيره.

(٤) وعلى أي فإن كون هذا مجمع العنوانين ـ التورية والتهديد ـ على فرضه غير ضار بتعدد الوجه؛ إذ الملاك التعدد بالعناوين المختلفة وإن اتحدت مصداقاً، فتدبر.

(٥) بيّنا في (فقه مستثنيات الكذب) أنّ هذا هو رابع أقسام التورية؛ ولذا قيدنا بـ (في المقام).

(٦) قد يقال: إن هذا نوع من أنواع التهديد، وفيه: إن ما ورّى فيه أراد به التخويف الذي ينسجم حتى مع علم السامع بأنه لا تنفيذ، ولم يرد أمراً آخر، أو صِرف ظاهره بالإرادة الجدية، فتدبر وتأمل.

وأما على الوجه الأخير[١] فالتورية هي عن أصل العقوبة بذكر نوع منها؛ وذلك مما يجتمع مع التهديد، بل هو نوع من أنواعه.

وبنحوٍ آخر: لو قلنا بتعليقه عليه السلام تهديده في واقعه على أمر غير حاصل، كتشريع الله تعالى للإحراق على ترك صلاة الجماعة، فهو تورية وليس تهديداً جدياً، أي: إنه صورة تهديد لا واقعه، وإن لم يعلقه، بل نوى تنفيذه حقاً لو لم يحضروا الصلاة فهو تهديد واقعي لا تورية فيه.

والظاهر أنه كان منه عليه السلام تورية، والغاية التخويف بقصد انقلاعهم لا بقصد التنفيذ لو لم ينقلعوا ويرتدعوا، أو أنه كان بقصد تنفيذ عقوبةٍ ما لا خصوص هذه العقوبة، وهنا موطن التورية، وقد اجتمعت مع التهديد الجديد لكن لا بحدّه، فتدبر وتأمل.

الوجه الحادي عشر: كون الحكم ثابتاً ثم نسخ

وهو: إن هذا الحكم ممّا كان ثابتاً فنسخ. لكنّ إمكانه لا يتكفل بوقوعه وإثباته.

الوجه الثاني عشر: إرجاع علم الرواية لأهلها عليهم السلام

وقد يقال: إن هذه الرواية مما يلزم أن يُرَدَّ علمُها إلى أهلها، حيث لم نعرف وجهها، وقد روى في الكافي: ...عن عمار بن مروان، عن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن حديث آل محمد صعب مستصعب، لا يؤمن به إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان، فما ورد عليكم من حديث آل محمد صلى الله عليه وآله فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمد، وإنما**

---

(١) أي: (أو يقال: إن التورية هي في نوع العقوبة...).

الهالك أن يحدث أحدكم بشيء منه لا يحتمله، فيقول: والله ما كان هذا والله ما كان هذا، والإنكار هو الكفر»[١].

والحاصل: إن هذه الروايات[٢] هي من المتشابهات؛ لذا احتاجت إلى تفسير وبيان، فإن ارتفع تشابهها بأحد الوجوه الماضية[٣] فهو[٤]، وإلا بقيت متشابهة ووجب رد علمها إلى أهلها.

اختلاف مورد طرح الأخبار عن مورد ردّ علمها لأهلها:

لا يقال: إن روايات إحراق المتخلف عن الجماعة يلزم طرحها لمخالفتها للكتاب والسنة ـ كما سبق في الوجه التاسع ـ وقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: **«خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاء كم يخالف كتاب الله فلم أقله»**[٥]. وكذلك قوله عليه السلام: **«وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»**[٦].

إذ يقال: يختلف مورد الطرح عن مورد الرد، فإنه إن كان الكتاب نصاً وكان

---

(١) الكافي ١: ٤٠١، ح ١.

(٢) روايات إحراق بيوت مَن لا يحضرون صلاة جماعته صلى الله عليه وآله أو جماعة الأمير عليه السلام.

(٣) ككونها تهديداً أو تورية أو من باب التفويض أو ما أشبه.

(٤) وترجع حينئذ مُحكمةً، فإن التشابه قد يكون عَرَضياً وقد يكون ذاتياً، والأول يتحول بعد البيان إلى محكم؛ وذلك بناءً على تعريفه بـ (ما اشتبه أمره على سامعه) لا (ما أشبه بعضه بعضاً) فتأمل. انظر: تفسير العياشي ١: ١٠، ١٦٢، التبيان في تفسير القرآن ١: ١٠، و٢: ٣٩٥، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٢٣٨.

(٥) الكافي ١: ٦٩، ح ٥.

(٦) الكافي ١: ٦٩، ح ٣.

الخبر المخالف له نصاً ـ بحيث لا يوجد أي مجال للتأويل، أو أي محملٍ صحيح، وإن كان بعيداً لا دليل عليه إثباتاً ـ فلا بد من طرحه، وهذه الصورة هي المرادة بأخبار: «**وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله**»(١).

وإن كان الكتاب نصاً والخبر المعارض ظاهراً(٢)، فلا بد من رد علمه إلى أهله وعدم طرحه، فإنه من مصاديق روايات: «**فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمد**». و «**ردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمد** صلى الله عليه وآله»(٣).

وبتعبير آخر: إن مورد الطرح هو مخالفة كتاب الله، ومورد الرد إليهم هو صِرف اشمئزاز القلب منه وإنكاره دون أن يكون مخالفاً لكتاب الله(٤).

وقد يقال: إنّ الردّ إليهم معلّق على تحقق الشرطين معاً: أن يشمئز منه القلب، وأن ينكره العقل والفكر ـ بناء على حمل (وأنكرتموه) عليه(٥) ـ أما إن قبله العقل لكن اشمأز منه القلب فواضح، وأما العكس فلاتهام العقل حينئذٍ بأنه من المشوب بالهوى، أو المطمور الدفين بالخلفيات، وحيث احتمل كلا الأمرين ـ أي كونه من العقل المحض، أو كونه من المشوب ـ لزم رد علمه إلى أهله، فتأمل(٦).

---

(١) مع حمل حديث (لا يوافق كتاب الله) على (ما يخالف كتاب الله) لقرائن عديدة ليس هنا محلها.

(٢) أما العكس بأن يكون الكتاب ظاهراً والخبر نصاً ـ كالعام والخاص والمطلق والمقيد ـ فإنه يتقدم عليه؛ لأنه من مصاديق التعارض غير المستقر والجمع العرفي.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٦١، ح ٤٩.

(٤) سواء أقلنا إن اشمئزاز القلب وإنكاره أعم مطلقاً من مخالفة الكتاب، أم إنه معه من وجه، فتدبر.

(٥) إذ يحتمل كونه متفرعاً على اشمأزت منه قلوبكم.

(٦) إذ لعل الملاك النهائي هو المعرفة والإنكار، فتأمل.

الوجه في الردّ إليهم عليهم السلام:

والسبب في الرد إليهم ظاهر، فإن كثيراً من كلماتهم ـ سواء المتعلقة منها بالمبدأ والنبوة والإمامة والمعاد، أم المتعلقة بالأحكام، أم المتعلقة بالقضايا العلمية، أم المتعلقة بالإخبارات المستقبلية، أو حتى الماضية ـ إما غريبة على الأفهام؛ لعدم مأنوسيتها للذهن[١]، أو غامضة في حد ذاتها، أو يكون الفهم عنها قاصراً وإن لم تكن في حد ذاتها غريبة أو غامضة، فتأمل. لذلك فإن من الطبيعي أن ينكرها الإنسان بعقله المحدود، أو أن لا تستسيغه النفس والقلوب.

بل قد أثبت تطور العلم بعض ما غمض من علومهم، مما كان مثار استنكار، ثم ظهر أنه الحق الصراح، مما فصلناه في بعض مباحثنا، كما ذكر أمثلة كثيرة لذلك العديد من العلماء.

الطائفة الثالثة: روايات كراهة الشراء من المحارَف

ومنها: ... عن ابن محبوب، عن العباس بن الوليد بن صبيح، عن أبيه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**لا تشتر من محارَف، فإن صفقته لا بركة فيها**»[٢].

وقال الإمام الصادق عليه السلام للوليد بن صبيح: «**يا وليد، لا تشترِ لي من محارَف شيئاً، فإن خلطته لا بركة فيها**»[٣].

والمحارَف: يقع في مقابل المبارك، وهو «المنقوص من الحظ الذي لا ينمو

---

(١) لا لغموضها في حد ذاتها.

(٢) الكافي ٥: ١٥٧، ح ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٤، ح ٣٦٠٠.

له مال»[١].

أي: الفاشل في عمله، والذي لا ينجح عادة أو غالباً[٢].

لكن لِمَ ذلك وما ذنب المحارَف؟ وأليس الأولى التشجيع على مساعدته والأخذ بيده بدلاً عن التثبيط من الشراء منه؟ فما هو تخريج هذه الرواية؟ خاصة أنها بأحد سنديها في الكافي صحيحة، إضافة إلى أن الكثير من الفقهاء ممن تعرض لمسألة الشراء من محارَف ومخالطة الأكراد ـ وهي المسألة القادمة ـ أفتوا بالكراهة، ومنهم: الشيخ الطوسي في كتاب النهاية، ويحيى بن سعيد الحلي في الجامع للشرائع، والعلامة الحلي في التذكرة، وتحرير الأحكام، وفي منتهى المطلب، والشهيد في اللمعة، كما أفتى به في الجواهر والحدائق ومفتاح

---

(١) مجمع البحرين ٥: ٣٧.

(٢) تنبيه: من الضروري الإشارة إلى أن البركة هي من أهم الأمور التي تغيّر في كثير من الأحيان الكثير من المعادلات؛ ذلك أن الله تعالى مزج عوامل الغيب بالعوامل المادية، قال تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ ولكن مع ذلك فإن من الغريب حقاً أنه مع أن كل حياة الإنسان قد تتوقف على البركة، وقد يجعل الله الإنسان مباركاً، كما في الآية ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً﴾، و﴿أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ أو الشيء أو الموقف ﴿الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ وقد يكون العكس مما عبر عنه في الآية بـ﴿فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ﴾.

ومع ورود العشرات من الروايات التي تتحدث عن البركة وعن أسبابها وعللها، لكن مع ذلك لا نجد دراسات مستوعبة ولا كتباً معمقة ومبسطة ـ تفسيرية، روائية، فقهية، أخلاقية، اجتماعية، نفسية، فلسفية وغيرها ـ تتحدث عن فقه آيات وروايات البركة والنحوسة، وعن أسباب كل منهما الظاهرية والغيبية، وعن الحلول والمعالجات حسب إرشادات المعصومين عليهم السلام، لمن سُلب البركة في علمه أو أعماله أو ذريته أو غير ذلك.

فمن الضروري جداً الاهتمام بهذا الجانب شديد الأهمية، وكتابة البحوث والدراسات عنه على ضوء الآيات الكريمة والروايات الشريفة، وأيضاً: استناداً إلى العلم والتجربة.

الكرامة وجامع المدارك وغيرها[١].

ومنه يظهر أن الروايات إضافة إلى كون بعضها صحاحاً، فإن الفتوى والعمل على طبقها أيضاً، فلا يصح التذرع بأنها جميعاً مراسيل؛ ذلك أن بعضها مسانيد صحاح، كما لا يصح التذرع بأنها معرض عنها؛ إذ هي معمول بها، ثمّ إنّ بعضها ـ وإن كانت مراسيل ـ إلا أن فتوى المشهور حيث كانت على طبقها احتاجت إلى بيان الوجه[٢]: أما إذا قلنا بجبر ضعف السند بالشهرة العملية فالضرورة واضحة، وأما لو نقل: فإن بيان الوجه العقلائي ينفع في دفع الإشكال عن مشهور علماء الشيعة.

إضافةً إلى أن ضعف السند لا يستلزم عدم الصدور ثبوتاً؛ إذ لعلها صادرة ولم تصل إلينا بسند تام؛ إذ ما أكثر الروايات التي لم تصل إلينا، ككتاب مدينة العلم للشيخ الصدوق، فلابد من دفع الدخل على كل التقادير حتى على فرض الصدور، كما صنع الشيخ الطوسي في الاستبصار، وكان ذلك سرّ عظمته ومظهر قدرته العلمية؛ إذ ذكر الوجوه المختلفة للروايات المتعارضة بما أخرجها عن التعارض، وعن لزوم طرحها لذلك، أو ذكر لها وجهاً دفع به عنها السقوط لضعف المضمون أو مخالفة القواعد، أما التذرع بالضعف السندي لطرح الروايات فغير تام صغرى أحياناً، وغير مجدٍ على بعض المباني[٣] أحيانا أخرى، وغير كافٍ لدفع الأشكال عن امتلاء كتبنا بأمثال هذه الروايات، مما لو لم نجد لها محملاً صحيحاً لاتهمنا بملئها

---

(١) انظر: النهاية في مجرد الفقه: ٣٧٣، الجامع للشرائع: ٢٤٥، تذكرة الفقهاء ١٢: ١٧٨، تحرير الأحكام ٢: ٢٥١، منتهى المطلب (ط. ق) ٢: ١٠٠٢، اللمعة الدمشقية: ٩٨، الحدائق الناضرة ١٨: ٣٨، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٤، جواهر الكلام ٢٢: ٤٥٧، جامع المدارك ٣: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) أو احتاجت فتوى المشهور ـ على الأقل ـ إلى بيان الوجه.

(٣) كمبنى حجية الضعيف المعتضد بإحدى الشهرات الثلاث، أو مبنى حجية مراسيل الثقات.

بالإسرائيليات، فتدبر.

فهل القضية خارجية، أو أنها إرشادية، أو لوحظت فيها جهة المقدمية، أو الأمر من باب التزاحم، أو المراد بـ(المحارف) معنى آخر، أو ههنا ثمتَ تورية؟

وجوه تخريج روايات كراهة الشراء من المحارَف:

أما قوله عليه السلام: «**لا تشترِ من محارَف، فإن صفقته لا بركة فيها**»[(١)]، فالجواب عن الإشكال السابق الوارد عليه من وجهين:

الوجه الأول: هناك معانٍ أخرى للمحارَف يندفع بها الإشكال

إن للمحارَف معاني أُخر غير المعنى الذي بُني عليه الإشكال، وهو (المنقوص من الحظ الذي لا ينمو له مال، والمحروم الذي إذا طلب لا يرزق)[(٢)].

المعاني الأخر للمحارف:

والمعاني الأخرى هي:

المعنى الأول: الذي لا يسعى في الكسب

والنهي عن الشراء من مثل هذا على القاعدة، فإن مَنْ لا يسعى في الكسب[(٣)]؛ لكسله وتهاونه أو لغير ذلك، فإنه كثيراً ما لا يتقن عمله، أو لا يلتزم غالباً أو كثيراً ما بوعوده التجارية[(٤)]، وعليه فإن التعامل معه سيكون مقتضياً للخسارة وفقد ثقة العملاء؛ إذ إنَّ مَن يتعاقد معه لشراء البضاعة الكذائية بالكيفية المطلوبة ليسلمها في

---

(١) الكافي ٥: ١٥٧، ح ١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٢: ١٢٥، مجمع البحرين ٥: ٣٧.

(٣) ذكر في مجمع البحرين ٥: ٣٧ عدة معانٍ للمحارَف، منها: «أو يكون لا يسعى في الكسب».

(٤) إضافة إلى أن الطبع سرّاق.

الزمن المحدّد، ويبني على ذلك وعوده لعملائه، فإنه حيث يخل المحارف بالكم أو الكيف أو الجهة، فسيتبعه إخلاله هو بوعوده في الكم أو الزمان أو الكيف أو الجهة، فيفقد ثقة المتعاملين معه، ويخسر قسماً من صفقاته، وقد يؤول أمره إلى الانكسار، إضافة إلى أن الردع عن التعامل معه هو نوع عقوبة له على كسله ولا مبالاته، إضافة إلى أن ذلك كثيراً ما يشكل رادعاً لأولئك عن عدم السعي.

والحاصل: إن (مَن لا يسعى في الكسب) هو المقصّر لجهةٍ اختيارية، عكس المنقوص الحظ، فلا وجه للإشكال على التحذير من التعامل مع الأول، فإنه يستحق ذلك بسوء اختياره، عكس المنقوص الحظ لا لأمر راجع إليه، فقد يَرِد الإشكال على التحذير من التعامل معه بأنه مبتلى، فلِمَ نزيده بلاءً بالردع عن التعامل معه؟[١].

المعنى الثاني والثالث: المحارَف هو المستغني بعد فقر، أو عكسه

إذ معنى أحرف: «إذا استغنى بعد فقر»[٢]، وأيضاً: (حُرف في ماله حَرفه ذهب منه شيء)[٣]، والوجه في النهي عن الشراء من الأول هو أن المستغني بعد فقر يأخذه ـ عادة ـ البطر والعجب والخيلاء والتكبر، فيصعب التعامل معه، ولعله يتشدد في شروطه، ولا يتنازل عند الاختلاف، ولا يقيل عند الحاجة، عكس من ولد في النعمة، وكلتا القضيتين بنحو اقتضاء الطبيعيّ في الجملة لذلك وليس المراد الإطلاق.

والمشاهد خارجاً هو ذلك في الكثير ـ إن لم يكن أكثر ـ ممن يصلون للمال بعد الفقر، أو للرياسة بعد الحرمان والضغط، فإنهم يطغون؛ إذ يعوّضون عن حرمان السنين السابقة بالإجحاف والاستعلاء والإيذاء.

---

(١) وسيأتي الجواب عن هذا أيضاً بوجه آخر.

(٢) لسان العرب ٩: ٤٤.

(٣) انظر: تاج العروس ١٢: ١٣٥.

وأما الذي ذهب منه شيء من ماله فإنه يخشى منه لذلك؛ إذ قد يدفعه ذلك للغبن والإجحاف والتدليس والاحتيال لتعويض خسارته.

المعنى الرابع: المحارَف هو المجازى على شرّ

إذ «أحرف الرجل إذا جازي على خير أو شرّ، أو إذا جازى عليه»[١]، مع تخصيص المراد منه في المقام بالثاني؛ نظراً لمناسبات الحكم والموضوع.

فقد يرتكب الإنسان ظلماً أو يجترح معصية فيجازيه الله على شره وبغيه، بابتلائه بمرض كالطاعون أو السرطان أو مختلف الأمراض النفسية، كالماليخوليا[٢] أو البارانويا[٣] أو غيرها، ويكون الحكم بكراهة التعامل معه امتداداً لعقوبته على قبيح فعاله، أو إرشاداً إلى التحذر منه.

المعنى الخامس: المحارَف هو المنحرف عن الحق

وقد يكون هذا الخبر من التورية، بأن يراد بالمحارَف[٤] المنحرف عن الحق ابتداءً، أو مَن كان على الحق ثم مال عنه بأن أصبح واقفياً أو مرتداً أو شبه ذلك، والنهي عن التعامل معه على القاعدة، فإن مقاطعتهم الاقتصادية والاجتماعية من أكبر الروادع، ومن سبل دفع ورفع تمدد ظواهر الانحراف وتوسعه، ولعل من مقربات هذا المعنى إلى الذهن قوله تعالى: ﴿وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾[٥]، وقد يدل عليه ما ذكره اللغويون من: «وإذا مال الإنسان عن شيء يقال:

---

(١) انظر: لسان العرب ٩: ٤٤، تاج العروس ١٢: ١٣٦.

(٢) الماليخوليا: «هي تشويش الظنون والفكر إلى الفساد والخوف».

(٣) وهو مرض يصيب المخ.

(٤) بالكسر أي: المحارِف للحق أو المحارف عن الحق، أي: المنحرف عنه.

(٥) سورة الحج: ١١.

تحرف وانحرف واحرورف»[١]، وأيضاً ما قالوه من: أن «المحارف الذي يحترف بيديه، قد حُرم سهمه من الغنيمة لا يغزو مع المسلمين، فبقي محروماً يُعطى من الصدقة ما يسد حرمانه»[٢].

من ضوابط التأويل:

وعلى أية حال، فإنه لا يصح التأويل على خلاف الظاهر إلا في إحدى صورتين:

الأولى: وجود قرينة خاصة على إرادة المتكلم معنى آخر غير الظاهر.

الثانية: اصطدام الظاهر بالقواعد المسلمة ومعارضته لما ثبت من مباني المتكلم أو المشرع، وهذه قرينة عامة[٣]، ومن دونها لا يصح التأويل، وإلا لما استقر حجر على حجر، ولكان لكل مبطل أن يقول ما يقول ثم يتذرع إذا رأى ضراوة الاحتجاج عليه، بأنه لم يقصد ظاهر كلامه، وقد قيل: إن بيان المراد لا يدفع الإيراد[٤]، فلا يتوهم مما ذكرناه في المعنى الخامس استلزامه فتح باب التأويل؛ إذ الظاهر أن فيما استشهدنا به من كلمات اللغويين دليلاً على هذا الوجه فليس بخلاف الظاهر. نعم، لو لم يتم هذا الدليل كان من التأويل، إلا لو أحرزنا اصطدام الظاهر بأصل من الأصول المسلّمة ـ كمعارضته لأصل العدل ولو احتمالاً[٥] ـ فإنه عليه لا بدّ من رفع اليد عن

---

(١) لسان العرب ٩: ٤٣، تاج العروس ١٢: ١٣٦.

(٢) لسان العرب ٩: ٤٣.

(٣) تقتضي عدم إرادة الظاهر ولكنها لا تحدد المراد ولا تكون دليلاً على تأويل بعينه.

(٤) وقد فصلنا الكلام عن ذلك في كتاب (نقد الهرمنيوطيقا) و(نسبة الحقيقة والمعرفة.. الممكن والممتنع).

(٥) إذا كان احتمالاً عقلائياً بحيث تصلح ارتكازيته في سريان الإجمال إلى ذلك الظاهر، أو

←

الظاهر وذكر المعنى المأوّل إليه كمجرد احتمال، لا البناء عليه وإسناده إلى المتكلم بأنه قصده من كلامه هذا.

والحاصل: الفرق بين إسناد معنى مخالف للظاهر إلى متكلم بظاهر يخالفه، من دون دليل أو قرينة فإنه تأويل ممنوع، وبين إبدائه كمجرد احتمال لمراده بعد العلم بمبناه المقتضي لصرف الظاهر عن ظهوره أو إجماله، أو مع الجهل بمبناه مع احتماله عقلائياً في حقه، فإنه يصح إبداء الاحتمال من غير إسناد له وبناء عليه، فتأمل.

الوجه الثاني[1] : الكراهة من باب نصح المستشير ومن مصاديق التزاحم

وهو يتكفل بالجواب بناءً على الذهاب إلى نفس المعنى الأول المعروف للمحارَف (المنقوص الحظ ...) والذي لعله هو ما فهمه المشهور، وهو أن الروايات الكارهة لذلك هي من باب إرشاد الجاهل، وتنبيه الغافل، ونصح المستشير، ومن مصاديق باب التزاحم مآلاً كما سيتضح .

ذلك أنه في باب نصح المستشير ينبغي بيان الواقع بما يحمل من مرارة وسلبيات، وهو باب آخر غير باب الإحسان؛ إذ في باب الإحسان ينبغي التشجيع على الإحسان للمحروم، أما في باب النصح فينبغي لحاظ مصلحة المستشير، وإن كان ذلك مرّاً على الطرف الآخر، فحيث تزاحما كان لكلٍ وجهٌ، ولكلٍ مقامه، ولكل منهما ضوابطه وشروطه.

ويتضح ذلك بالمثال التالي: فإنه قد يسأل مستشير عمن يتباحث معه من

صرفه عن ظهوره إلى غيره.

(١) من وجوه تخريج كراهة الشراء من المحارَف. وقد تقدم الوجه الأول، فراجع.

طلاب الدرس، فيجاب: تباحث مع الذكي المتفوق، فإنه لا يصح القول: لِمَ تهمل أمر الغبي؟ ولِمَ لا تَنصح الذكي بأن يتباحث مع الغبي ليرفع مستواه؟ إذ الجواب: إن هذا مقام الإحسان، وأما مقام النصح فهو مقام بيان الأصلح بحاله.

وكذلك لو استشارك مستنصح عن التي يتزوجها، فقلت له: لا تتزوج العقيم، فلا يصح الاعتراض بـ(وما ذنبها) ولم لا تنصح بالزواج منها؟ إذ الجواب باختلاف المقامات؛ إذ يجب على المستشير أن يشير عليه بما هو صالح له، وأما مقام الإحسان فهو مقام آخر.

والحاصل: إن المقام مقام التزاحم بين مصالح الطرفين، ولكل منهما جواب يناسبه، ويقربه إلى الذهن القول: إنّ هذه الروايات ناظرة إلى: «**اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً**»[1]، وغيرها ناظر إلى: «.. **واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً**»[2]، وبالجمع بين الحقين تتكامل شؤون الدنيا والآخرة، وبهذا يجمع بين مثل هذه الأدلة[3]، ومثل أدلة الإيثار أو المواساة.

الطائفة الرابعة: روايات النهي عن مخالطة الأكراد

روى أبو الربيع الشامي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: «إن عندنا قوماً من الأكراد، وإنهم لا يزالون يجيئون بالبيع، فنخالطهم ونبايعهم؟ قال: **يا أبا الربيع، لا تخالطوهم، فإن الأكراد حيٌّ من أحياء الجن، كشف الله تعالى عنهم الغطاء فلا**

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٥٦، ح ٣٥٦٩، وسائل الشيعة ١٧: ٧٦، ح ٢..

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الدالة على كراهة التعامل مع المحارف أو غيره.

تخالطوهم»[١].

وهنا سؤالان: لِمَ النهي عن مخالطتهم مع أن كثيراً منهم أخيار أطياب، ومع أن القوميات ملغاة في الإسلام؟

ثم كيف يصح القول: إنهم من الجن مع أنهم من البشر؟

فما هي الوجوه في فقه هذه الرواية، على فرض صدورها؟

ولعل من مفاتيح حل الإشكال التدبر في كلمة (الأكراد) والمقصود منها، والتدبر في كلمة (الجن) والمراد بها، كما صنع السيد الوالد رحمه الله في الفقه[٢]، وكما سيأتي بإذن الله تعالى، فتدبر جيداً.

الوجوه المتصورة في رواية النهي عن مخالطة الأكراد:

والأجوبة المتصورة في المقام هي:

الوجه الأول: ليس المراد القومية الكردية بل الصفة والحالة

إن النهي عن معاملة (الأكراد) لا يراد به القومية، بل الصفة والحالة؛ وذلك لأنّ (الأكراد) هم الذين كردوا إلى الجبال[٣]، أي: صُرفوا ورُدّوا ودُفعوا إليها، فالمراد الذين يعيشون في منقطع من الجبال، ولا يعرفون عن المدنية شيئاً، ومن الواضح أن مثل هؤلاء تغلظ طباعهم، وتخشن تصرفاتهم، وتتولد لهم عادات وتقاليد ورسوم أخرى لا يفهمها المدني، ولا يستسيغها، كما لا يفهمون طباع أهل

---

(١) الكافي ٥: ١٥٨، ح ٢، تهذيب الأحكام ٧: ١١، ح ٤٢.

(٢) انظر: الفقه ١٩: ١٣٢.

(٣) انظر: الصحاح ٢: ٥٣١، وفيه: «... والكرد: الطرد، يقال: فلان يكرد القوم، كأنه يدفعهم ويطردهم، والمكاردة: المطاردة، والكرد، بالضم: جيل من الناس، وهم الأكراد».

المدينة ولا يستسيغونها؛ ولذا فإن أي تعامل معهم قد يكون مثار فتنة ونزاع، ولو اختلفوا مع البائع فلعلهم لخشونة طباعهم يعتدون عليه، فيجرحونه أو يقتلونه.

أما (الأكراد) كقومية فأن الكثيرين منهم من المتحضرين، كما أنَّ الجبال التي يعيش بها أكثرهم لم تعد جبالاً منقطعة عن المدينة، بل أضحت مدناً في الجبال، فلا كراهة للتعامل معهم .

والحاصل: إن (الأكراد) لا يُراد بهم القومية المعينة، ويؤيده أن الكرد ـ كقوميةٍ ـ مشتق من المكاردة، أي: المطاردة كما في معجم مقاييس اللغة وغيره[1]، فهذا هو الأصل، وهو المراد هنا، حسب الوجه الأول.

الوجه الثاني: المراد القومية[2]

إن (الأكراد) وإن أُريد بهم القومية فإنه لا بلحاظها، بل بلحاظ الصفة، فهي ـ أي: الصفة الخاصة والحالة المعينة ـ المدار والعلة، وعليه: فكل كردي لم يتصف بالغلظة والخشونة فإنه لا يكره التعامل معه، وكل كردي اتصف بالغلظة والخشونة والقسوة يكره التعامل معه.

ويوضح ذلك قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[3]، فإن الأعراب يراد بهم (البدو)، ومن الواضح أنه ليس السبب إلا جهة انقطاعهم عن المدينة والثقافة، أما لو

---

(١) انظر: المصدر السابق، ومعجم مقاييس اللغة ٥: ١٧٦، وفيه: «كرد: الكاف والراء والدال أصل صحيح يدل على مدافعة واطراد، يقال: هو يكردهم أي يدفعهم ويطردهم، ويزعمون أن الكرد هؤلاء القوم مشتق من المكاردة وهي المطاردة».

(٢) لكن لا لذاتها، بل لصفة مقارنة.

(٣) سورة التوبة: ٩٧.

تواصلوا مع المدن فلا يكونون ـ على حسب درجة تواصلهم ـ كذلك[١].

الوجه الثالث: القضية خارجية لا حقيقية

إن القضية خارجية وليست حقيقية، فلا يراد الأكراد بما هم أكراد، بل المراد جماعة خاصة منهم في ذلك الزمن كانوا مورد ابتلاء السائل وأشباهه.

والحاصل: إنه لا يراد بـ(الأكراد) الاستغراق ولا الجنس، بل الحصة الخاصة منهم المعهودة ذهناً أو حضوراً ـ أي خارجاً ـ ويؤكده أن السؤال كان (إن عندنا قوماً من الأكراد، وإنهم لا يزالون يجيئون بالبيع...) فهو سؤال عن جماعة خاصة من الأكراد يقومون بالتجارة في تلك المنطقة.

ويشهد له نظيره في الروايات وفي العرف:

أما الروايات، فمنها: ما ورد في ذم أهل أصفهان، مما نقله العلامة المجلسي في البحار[٢]، فإنه كان بنحو القضية الخارجية؛ لأنّ أكثرهم حينذاك كانوا مخالفين، وكثير منهم كانوا من النواصب، فليس الذم لهم بما هم أهل أصفهان، بل لما تدينوا به، ثم لما تشيعوا كانوا ممدوحين، ومثاله: من كان بخيلاً ثم صار كريماً، أو جباناً فتحول شجاعاً، أو فاسقاً ثم أصبح عادلاً.

---

(١) قال الطبرسي في مجمع البيان ٥: ١٠٩: «ومعناه أن سكان البوادي إذا كانوا كفاراً أو منافقين فهم أشد كفراً من أهل الحضر؛ لبعدهم عن مواضع العلم، واستماع الحجج ومشاهدة المعجزات». وقال أيضاً: «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً: يريد الأعراب الذين كانوا حول المدينة، وإنما كان كفرهم أشد لأنهم أقسى وأجفى من أهل المدن، وهم أيضاً أبعد من سماع التنزيل وإنذار الرسل».

(٢) انظر: بحار الأنوار ٤١: ٣٠١، ح ٣٢، وفيه: أملى علي بن أبي طالب عليه السلام: «**إن أهل إصفهان لا يكون فيهم خمس خصال: السخاوة والشجاعة والأمانة والغيرة وحبنا أهل البيت**».

وأما في العرف فأنهم يقولون مثلاً: أهل البلدة الكذائية إرهابيون، أو يحبون ذلك الطاغية المقبور، فإنه لا يراد به كلهم جميعاً، بل المراد الكثير منهم، كما لا يراد منه أنهم على امتداد الأزمنة كذلك، بل في الحقبة الخاصة، وكذلك قولنا: أهالي البلدة الفلانية أغنياء؛ إذ يراد به الكثير منهم لوضوح وجود الفقراء فيهم.

الوجوه المحتملة في رواية: «فإن الأكراد حي من أحياء الجن»[١]

أما الجواب عن شبهة أنهم من أحياء الجن، فإن الأكراد بشر قطعاً وليسوا بجنٍّ، فالرواية مخالفة للعلم وللبداهة فهي ساقطة عن الاعتبار، فمن وجوه:

الوجه الأول: للجن إطلاقان أعم وأخص

إنّ الجن له إطلاقان: أخص: وهو الجن بالمعنى المعهود، أي: ما هو قسيم للإنس وللملائكة والشياطين، وأعم: وهو مطلق المستور والمختفي والذي لا يُرى، وحيث تعذر المعنى الأول فيحمل على المعنى الثاني بدلالة الاقتضاء، وهي ما يتوقف صحة أو صدق الكلام عليه؛ إذ يتوقف صدق (الأكراد حي من أحياء الجن) على تفسير الجن بالإطلاق الأعم، أي: الأكراد حي من الأحياء المستورة المختفية؛ لانقطاعهم إلى الجبال عادة في تلك الأزمنة، وفي كثير من الأزمنة الأخرى، فكما أنَّ دلالة الاقتضاء وتوقّف صدق (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) على تقدير لا تشريع للضرر في الإسلام، أو لا مؤاخذة على الضرر في الإسلام وأشباه ذلك على الأقوال، حملتنا على التقدير وصرف اللفظ عن ظاهره؛ لبداهة أن الضرر التكويني الخارجي[٢] موجود في الإسلام، كذلك المقام، بل هو أولى؛ إذ الإطلاق العام ليس مجازاً ولا تقدير فيه.

---

(١) الكافي ٥: ١٥٨، ح ٢، تهذيب الأحكام ٧: ١١، ح ٤٢.

(٢) كضرْبِ زيد عمراً، وغصْب بكر دار أحمد .. وهكذا.

من كلمات اللغويين الظاهرة في المعنى الأعم:

بل نقول: إن الأصل في (الجن) هو المستتر، وقد أطلق على الجن بالمعنى الأخص؛ لأنه أحد مصاديقه، ويشهد لذلك تصفّح بعض ما جاء في بعض كتب اللغة، فقد جاء في لسان العرب: «جنن: جَنَّ الشيءَ يَجُنُّه جَنّاً: سَتَره، وكلُّ شيء سُتر عنك فقد جُنَّ عنك[١]، وجَنَّه الليلُ يَجُنُّه جَنّاً وجُنوناً وجَنَّ عليه يَجُنُّ بالضم، جُنوناً وأجَنَّه: سَتَره... وفي الحديث: جَنَّ عليه الليلُ أي سَتَره، وبه سمي الجِنُّ لاسْتتارهم واخْتفائهم عن الأبصار[٢]، ومنه سمي الجَنينُ لاسْتتاره في بطنِ أُمِّه، وجِنُّ الليل وجُنونُه وجَنانُه: شدَّةُ ظُلْمته وادْلهْمامُه، وقيل: اختلاطُ ظلامه لأنّ ذلك كلَّه ساترٌ...

قوله عز وجل: ﴿فلما جَنَّ عليه الليلُ رأى كَوْكباً﴾ يقال جَنَّ عليه الليلُ وأجَنَّه الليلُ؛ إذا أظلم حتى يَسْتُرَه بظُلْمته ويقال لكل ما سَتر جنَّ وأجنَّ ويقال جَنَّه الليلُ، والاختيارُ جَنَّ عليه الليلُ وأجَنَّه الليل قال ذلك أبو اسحق واسْتَجَنَّ فلانٌ: إذا استَتَر بشيء وجَنَّ المَيّتَ جَنّاً وأجَنَّه سَتَره... والجَنينُ الولدُ ما دام في بطن أُمّه لاسْتتاره فيه وجمعُه أجِنَّةٌ وأجْنُنٌ بإظهار التضعيف وقد جَنَّ الجنينُ في الرحم يَجِنُّ جَنّاً وأجَنَّتْه الحاملُ... والمِجَنُّ الوشاحُ والمِجَنُّ التُّرْسُ[٣]...

وجِنُّ الناس وجَنانُهم مُعْظَمُهم لأنّ الداخلَ فيهم يَسْتَتِر بهم ...وجَنانُ الناس

---

(١) فهذه هي القاعدة العامة إذاً وهي الأصل، كما سيأتي التصريح به في كلام معجم مقاييس اللغة والراغب.

(٢) فـ (الجن) المصطلح هو النوع والمصداق، والجامع هو الموضوع له اللفظ أوّلاً، ولا غلبة بحيث توجب النقل.

(٣) إذ يستتر الرجل بالترس من السهام والسيوف، وتستتر المرأة بالوشاح.

دَهْماؤهم[١]... الجِنُّ نوعٌ من العالَم سمُّوا بذلك لاجْتنانهم عن الأبصار؛ ولأنهم اسْتَجَنُّوا من الناس فلا يُرَوْن والجمع جِنانٌ[٢]... الجِنَّةُ الجُنونُ أيضاً، وفي التنزيل العزيز: ﴿أمْ به جِنَّةٌ﴾ والاسمُ والمصدرُ على صورة واحدة ويقال به جِنَّةٌ وجنونٌ ومَجَنَّة... والجَنَّةُ البُسْتانُ ومنه الجَنّات ... والجَنَّةُ الحَديقةُ ذات الشجر والنخل وجمعها جِنان... والجَنَّةُ هي دارُ النعيم في الدار الآخرة، من الاجْتنان، وهو السَّتْر لتَكاثُفِ أشْجارِها وتظليلها بالتِفافِ أغصانِها»[٣]، انتهى.

وقال في معجم مقاييس اللغة: «جن: الجيم والنون أصل واحد، وهو الستر والتستر... والجنة البستان وهو ذاك لأنّ الشجر بورقه يستر... والجنين: الولد في بطن أمه... والجنة الجنون وذلك أنه يغطي العقل... والجن سموا بذلك لأنهم متسترون عن أعين الخلق»[٤]، انتهى.

وقال الراغب في مفرداته: «أصل الجن: ستر الشيء عن الحاسة... وجن عليه كذا ستر عليه، قال عز وجل: ﴿فلما جَنَّ عليه الليلُ رأى كَوْكباً﴾... وفي الحديث: الصوم جُنة»[٥]، انتهى.

ويؤكده قوله تعالى عز وجل : ﴿إِلا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾[٦]؛ إذ إنَّ إبليس

---

(١) فعلى هذا فإن (حي من أحياء الجن) يعني حي من أحياء دهماء الناس؛ لأن أُولئك الأكراد كانوا كذلك .

(٢) فهذا يؤكد أن الإطلاق الأخص للجن متفرع على الإطلاق الأعم.

(٣) لسان العرب ١٣: ٩٢ ـ ١٠٠.

(٤) معجم مقاييس اللغة: ١: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٥) المفردات في غريب القرآن: ٩٨.

(٦) سورة الكهف: ٥٠.

والشياطين جنس آخر غير الجن بالمعنى المعهود المصطلح، فيراد به كائن من غير الملائكة من المستورين، بل قد فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ بقوله: «من الذين يستترون عن الأبصار»[١].

بل إنّ هذا المعنى يؤكده ما قاله الشيخ الطوسي في التبيان، حيث قال: «والمعروف عن ابن عباس ما قلناه من أنه كان من الملائكة فأبى واستكبر وكان من الكافرين»[٢]، فإنه يؤكد أن إطلاق الجن عليه ليس بالمعنى الأخص للجنس المعروف.

وقال: «وقيل، أيضاً: إن إبليس كان من طائفة من الملائكة يسمون جناً من حيث كانوا خزنة الجنة، وقيل: سمّوا بذلك لاختفائهم عن العيون»[٣].

الوجه الثاني: الجن كناية عن الضُلال

إن الجن كناية عن الضُّلالِ أو الكفار، ولا يراد به معناه الحقيقي، وإن قلنا: إنه ظاهر فيه، أي: في المعنى الأخص؛ وذلك كما تقول عن جماعة: إنهم وحوش؛ إذ لا يقصد أن لهم أنياباً ومخالب، بل إنّ لهم صفات الوحوش.

ويؤيده أن بعضهم فسر قوله تعالى ﴿إِلا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ بـ: «ويحمل على معناه أنه صار من الجن، فيكون: كان بمعنى صار... ومعنى صيرورته من الجن صيرورته ضالاً، كما أن الجن ضالون؛ لأن الكفار بعضهم من بعض[٤]»[٥].

---

(١) انظر: التبيان في تفسير القرآن ٧: ٥٦.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ١: ١٥٣.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ١: ١٥٢.

(٤) وليس المقصود تبني هذا التفسير، بل بيان أن تفسير الجن بالضلال والكفار ليس مستغرباً، بل إنه مما ذهب إليه البعض حتى في الآية الشريفة.

(٥) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد ٦: ٤٣٥.

ويؤكده في حديث طويل: «... **وإن كان من الجنّ من أهل الخلاف والكفر أوثَقْتَه وعذّبته حتّى يصير إلى ما حكمنا به**»[١]، فإن الظاهر أن «من أهل الخلاف والكفر» هو تفسير لـ (الجن) فقد أُطلق الجن على الكافر والمخالف؛ لأنه يستر الحق.

وحينئذ فمعنى «الأكراد حي من أحياء الجن» أنهم ـ في ذلك الزمن ـ كانوا مخالفين، أو نواصب أو كفاراً ، فنهى عليه السلام عن التعامل معهم[٢] كي لا يسبب التعامل فتنة ونزاعات ومشاكل؛ لأنه من طبيعة التعاملات التجارية أن تحدث فيها الخلافات، فإذا كان الطرف الآخر كافراً أو مخالفاً وكان خشناً بطبعه فإنه يتحول النزاع التجاري إلى نزاع طائفي أو عائلي، فتتفاقم الأمور، وقد تنتهي إلى ما لا تحمد عقباه.

وعلى هذا، فإنه أريد بالجن معراضه[٣]، أو إنه وُرِّيَ به عنه، فتدبر.

الوجه الثالث: المراد المعنى الرمزي للجن

إن الجن يراد به المرتبط بالسلطة الجائرة، والمدسوس والعملاء، أي: إنه تورية، وقد وُرِّي به عنها، ويحتمل أن يكون لغة رمزية، أي: إنه موضوع بالوضع التعيّني لهذا المعنى عندهم، لكن التورية أقرب، وعلى أية حال، فإن الظاهر أن التورية هي المبدأ الطبيعي للوضع التعيّني إن تمّ.

وهذا المعنى ممكن في حد ذاته ومستساغ وله نظائر، كما يعبر عن الاستخبارات بـ (زوار الليل) ويرمز به إليهم؛ لأنهم يداهمون البيوت بالليل غالباً،

---

(١) كامل الزيارات: ٥٤٢، بحار الأنوار ٢٥: ٣٧٥.

(٢) أي: عن التعامل مع المعهود منهم ذهناً أو خارجاً، أي: الذين كان السائل وأشباهه يتعاملون معهم ونظائرهم، كما سبق.

(٣) بناءً على تعميم المعاريض للكناية؛ إذ تنطبق عليها بعض تفسيراتها الماضية، ومنها: الإشارات الخفية، ومنها: ما حاذى المعنى الموضوع له ووازاه.

فرمز لهم بهذا الزمن خشية التصريح باسم الاستخبارات فيسمعهم أحدهم فيُؤخذوا، وكما ورد (أعطاه من جراب النورة)[1] ... إلى غير ذلك.

نعم، لا دليل على هذا الوجه ـ وإنه رمز إلى هذا ـ بالخصوص، وإن كان يساعده الاعتبار وبعض القرائن[2]، ولكن يكفي احتماله لدفع تعيّن طرح الرواية، بل غاية الأمر أن يُردَّ علمُها إلى أهلها.

الوجه الرابع: المراد التشبيه بالجن

وهو ما ذكره العلامة المجلسي بقوله: «... يدل على كراهة معاملة الأكراد، وربما يأوّل كونهم من الجن بأنهم لسوء أخلاقهم، وكثرة حيلهم أشباه الجن، فكأنهم منهم كشف عنهم الغطاء»[3].

ومثاله قولك: زيد أسد، أي: إنه كالأسد[4]، فقوله: «الأكراد حي من أحياء الجن» أي: هم كحي من أحياء الجن، ولعل المجلسي يقصد الأكراد في تلك الأزمنة، وقد يقصد أنهم في كل الأزمنة كذلك باعتباره ذلك الطابع العام لهم بنظره، وقد سبق أننا نرى أنّ القضية الخارجية، واختصاص ذلك بمَن اتصف منهم بالانقطاع والانعزال في الجبال فاخشوشنت طباعه... الخ.

---

(١) انظر: كمال الدين وتمام النعمة: ٣٦٧، الاستبصار ٤: ١٧٤، تهذيب الأحكام ٩: ٣٣٢.

(٢) ولعله يؤكده قوله عليه السلام: «لا تخالطوهم» مرتين، وعدم تطرقه عليه السلام لمبايعتهم، مع أن السؤال كان عن المخالطة والمبايعة معاً، فإن المخالطة هي مظان استدراج الإنسان واستبراء أخباره أو التأثير عليه.

(٣) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٩: ١٤٥.

(٤) وكقولك: فلان أمريكي مثلاً، مع أنه عربي قاصداً أن هواه وتفكيره أمريكي أو بريطاني أو ما أشبه.

الوجه الخامس: بيان معنى (من)

أن يقال: إن قوله عليه السلام: «**الأكراد حي من أحياء الجن**» تعني حي في أحياء الجن، أو عند أحياء الجن، فإن (من) لها خمسة عشر معنى، منها: التبعيض، ومنها: كونها بمعنى (في) وبمعنى (عند). قال في مغني اللبيب: «الثامن: مرادفة في، نحو: ﴿**أَرُونِي مَاذا خَلَقُوا مِنَ الأَرْضِ**﴾[1]، ﴿**إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ**﴾[2]، والظاهر أنها في الأولى لبيان الجنس مثلها في ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ**﴾[3].

التاسع: موافقة عند، نحو: ﴿**لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا**﴾[4]، قاله أبو عبيدة، وقد مضى القول بأنها في ذلك للبدل»[5].

وليس المقصود من ذكر كلامه في تفسير الآيات تبنّي ذلك التفسير، بل القصد أن كون (في) و(عند) معاني لـ (من) أمر مذكور، وأما الآيات فقد فسرها البعض بذلك، وأنها مع قطع النظر عن كونها آيات شريفة يمكن، بل قد يرجح تفسير بعضها بها.

وعلى أي، فإن المعنى على هذا أنهم حي مجاور لأحياء الجن، أو في وسط أحياء الجن، وليس ذلك ببعيد لأنهم يسكنون الجبال، ومن مساكن الجن أعالي الأماكن.

ثمّ إنّ من الواضح أن للجن مساكن، وأن بعض البيوت مسكونة، ومقتضى

---

(١) سورة فاطر: ٤٠.

(٢) سورة الجمعة: ٩.

(٣) سورة البقرة: ١٠٦.

(٤) سورة آل عمران: ١٠.

(٥) مغني اللبيب ١: ٣٢١.

القاعدة أن لهم محلات، فيكون وجه كراهة التعامل معهم هو: **لأنهم مجاورون لهم**، فلربما تلّبس الجن بأحدهم أو اصطحبه .

والجامع: إنه حيث تعذر المعنى الحقيقي فلابد من الحمل على المجاز، وهو متصور بأحد الوجوه الخمسة الماضية، وإن رفضنا بعضها.

الوجه السادس: يردّ علم الرواية إلى أهلها

إنه لو خفي علينا وجه كونهم من الجن، فإنه ينبغي أن يردَّ علم الرواية إلى أهلها، لا أن تطرح؛ إذ ما دام يحتمل أن لها محملاً ـ ولو بعيداً ـ فلا يصح طرحها؛ لما ورد من الروايات من أن علمهم صعب مستصعب، وأنه لا يصح طرح كلامهمعليهم السلام، وقد جاء في الرواية: «**إن حديث آل محمد صعب مستصعب، لا يؤمن به إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان، فما ورد عليكم من حديث آل محمد**صلى الله عليه وآله **فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمد، وإنما الهالك أن يحدث أحدكم بشيء منه لا يحتمله، فيقول: والله ما كان هذا والله ما كان هذا، والإنكار هو الكفر**»[١].

والحاصل: إن الشطر الأول ـ كراهة التعامل معهم ـ عليه الفتوى، أما الشطر الثاني[٢] فأمر علمي طبيعي خارجي لا يرتبط بالفتوى، فيرد علمه إلى أهله لو لم نجد له محملاً أو لم نفهم وجهه.

---

(١) الكافي ١: ٤٠١، ح ١.

(٢) وهو كون الأكراد حي من أحياء الجن.

الطائفة الخامسة: روايات بينونة المرأة بطلاق الثلاث وضدّيه

ومن الروايات: ما ذكره في الاستبصار: محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي إسحاق عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كنت عنده فجاء رجل فسأله فقال: رجل طلق امرأته ثلاثاً، قال: **بانت منه**، قال فذهب ثم جاء آخر من أصحابنا فقال: رجل طلق امرأته ثلاثاً فقال: **تطليقه**، وجاء آخر فقال: رجل طلق امرأته ثلاثاً فقال: **ليس بشيء**، ثم نظر إليّ فقال: **هو ما ترى**، قال: قلت: كيف هذا؟ قال: فقال: **هذا يرى أن مَن طلق امرأته ثلاثاً حرمت عليه، وأنا أرى أن مَن طلق امرأته ثلاثاً على السنة فقد بانت منه، ورجل طلق امرأته ثلاثاً وهي على طهر فإنما هي واحدة، ومن طلق امرأته ثلاثاً على غير طهر فليس بشيء**»[1].

بعض فقه هذا الحديث وإرشادة لمنهجهم عليهم السلام:

قوله عليه السلام: «هذا يرى...» في توجيه قوله (بانت منه) إشارة إلى قاعدة الإلزام، ويؤكده أن الراوي عبّر عن السائل الأول بـ(رجل) فيما عبّر عن السائل الثاني بـ(رجل من أصحابنا)، وعليه فقد أوضح الإمام عليه السلام أن جوابه هو صغرى هذه الكبرى الكلية.

ويحتمل في قول الإمام عليه السلام: (بانت منه) أن يكون من التورية أو المجاز في الحذف، وكونه تقية من السائل، لكن ظاهر تفسير الإمام عليه السلام اللاحق هو الوجه الأول السابق مع الوجه الثالث الآتي.

وقوله عليه السلام: «وأنا أرى ...» إشارة إلى تصحيح قوله عليه السلام: (بانت منه) حتى على مذهبنا، وهو أن يكون قد طلقها بثلاث طلقات على السنة، أي: بشروطها، بأن طلق ثم راجع ثم طلق ثم راجع ثم طلق، مستجمعاً كل الشروط، فهو مبني على (دلالة

---

(١) الاستبصار ٣: ٢٨٧، ح ٩.

الاقتضاء) إذ تتوقف صحة الكلام شرعاً عليه، وكلامه عليه السلام إيضاح للحكم الواقعي في المسألة.

وقوله عليه السلام: **«رجل طلق امرأته ثلاثاً وهي على طهر فإنما هي واحدة»** يحتمل فيه أحد وجهين :

الأول: أن يكون قد قال: (أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق) أو شبه ذلك، ومن الواضح أن الطلاق الأول يقع أما الثاني والثالث فلا يقع؛ إذ لا محل له؛ إذ بالطلاق الأول صارت مطلقةً، ولا يقع الطلاق الثاني والثالث على المطلقة؛ إذ ليس المحل قابلاً.

الثاني: أن يكون قد قال: (أنت طالق ثلاثاً)، وهنا قولان:

القول الأول: أن يقع طلقة واحدة، كما هو رأي جمع من الفقهاء[١]، ومنهم: الشيخ الطوسي[٢]، بل قال في الجواهر: إنه المشهور[٣]، وتدل عليه هذه الرواية وغيرها، ووجهه وقوع الطلاق بقوله: (أنت طالق)، ويكون قوله: (ثلاثاً) لغواً.

القول الثاني: عدم وقوعه بالمرة؛ وذلك إذا كان (ثلاثاً) قيداً لا بنحو تعدد المطلوب أو مطلقاً، فتأمل.

وقوله عليه السلام: **«من طلق امرأته ثلاثاً على غير طهر فليس بشيء»** مبني ـ

---

(١) انظر: المهذب ٢: ٢٧٧، شرائع الإسلام ٣: ٥٨٦، إرشاد الأذهان ٢: ٤٣.

(٢) انظر: الخلاف ٤: ٤٥٦، وفيه: «إذا قال لها ـ في طهر ما قربها فيه ـ: أنت طالق ثلاثاً للسنة وقعت واحدة، وبطل حكم ما زاد عليها».

(٣) انظر: جواهر الكلام ٣٢: ٨٢، وفيه: «وقيل: والقائل المشهور، بل عن المرتضى في الناصريات ما يشعر بالإجماع عليه، وكذا عن الخلاف، بل عن العلامة في نهج الحق ذلك صريحاً، يقع طلقة واحدة بقوله: طالق، ويلغو التفسير بالثلاث...».

كسوابقه ـ على دلالة الاقتضاء، أو دلالة التنبيه والإيماء أو التورية، في تفسير تخالف كلماته الأولى بدواً، فتدبر جيداً.

وعلى أية حال، فإن الظاهر أن الإمام عليه السلام أراد بمجمل كلامه تعريفنا على منهج من مناهجهم في الكلام، وإنه يعتمد على دلالة الاقتضاء أو التنبيه والإيماء، أو التورية أو المجاز في الحذف وغير ذلك.

وبعبارة أخرى: إن جواب الإمام عليه السلام كثيراً ما يكون بعد ملاحظة خصوصيات السائل والسؤال ـ مما قد لا ينعكس إلينا ـ فأجوبته قد تكون في مقام الفتوى لا التعليم، وقد تكون بنحو القضية الخارجية لا الحقيقية، وهكذا، بل إن شأن العقلاء عامة هو نظائر ذلك. وعلى أي، فإنه يجب أن يلاحظ الفقيه ذلك كله في عملية الاستنباط، فتدبر وتأمل جيداً.

الاستدلال بهذه الرواية على صحة الجمع التبرعي:

ولعل قوله عليه السلام: (هو ما ترى)[١] ثم تفسيره عليه السلام كلامه بما يعتمد على دلالة الاقتضاء أو التنبيه والإيماء، أو التورية أو المجاز في الحذف مرشد إلى صحة الجمع التبرعي في الجملة؛ ولعله يستفاد منه عليه السلام أن الأجوبة المتخالفة هي منهجهم[٢]، وإن الحل إما بإرجاع الأجوبة المختلفة إلى الكبريات المختلفة إن ظهر عرفاً أو بالدليل كون تلك صغريات لها ـ كل لكلٍ ـ أو تقدير محذوف به يرتفع

---

(١) وظاهر معناه تأكيد صحة أجوبته كلها، وإن الأمر كما ترى، أي: الواقع ما ترى.

(٢) إما للتقية، أو لإيضاح أن منهجهم عليهم السلام تفكيك الإرادة الجدية عن الاستعمالية وذكر القرائن على المراد منفصلة، أو لترويض الشيعة على التفكر والتدبر والفحص والبحث وإعمال ملكة الاجتهاد، والرجوع في كل كلام إلى الأصول، وإلى عرضه على الكتاب وسائر كلماتهم عليهم السلام.

التخالف[١]؛ وذلك هو ما صنعه الشيخ الطوسي في الاستبصار[٢]؛ إذ كلما وجد شاهداً على الجمع من الروايات استنجد به، وإلا ذكر وجه جمع تبرعي لدفع توهم الإشكال، ولكن قد يقال: إن ذُكْر الإمامعليه السلام وجه الجمع يخرجه عن الجمع التبرعي، فلا يستدل بذاك على هذا، إلا أن يستدل بصدره على صحته وكونه منهجاً لهم، فتأمل. ومع ذلك فإن الإشكال لا يرد على الطوسي رغم ذلك؛ إذ إنه كان في مقام إبداء الاحتمال الذي يندفع به توهم تخالف أجوبتهم واقعاً، والذي استند إليه ذلك العلوي في تبرير ضلاله، فتدبر.

ثمّ إنَّه عند استعراض الأدلة على صحة الجمع التبرعي وعدمه، فإن هذه الروايات قد تصلح شاهداً على صحة الجمع التبرعي، ولكن قد يقال: إن العام لا يتكفل بالخاص، والصحة الثبوتية لا تتكفل بالوقوع الإثباتي للمورد الخاص، ولكن الظاهر هو ما ذكر من الاعتماد على دلالة الاقتضاء ونحوها، فتأمل.

ثم إنه قد يعترض على ما ذكر بأن فتح هذا الباب يستلزم عدم صحة الاحتجاج على كل متكلم بظواهر كلامه فلا يرد ـ مثلاً ـ الإشكال على بعض العرفاء والفلاسفة، الذين كان ظاهر كلامهم أو صريحه وحدة الوجود أو الموجود أو سائر العظائم.

---

(١) شرط العثور على ما يصلح كقرينة لذلك.

(٢) انظر: الاستبصار ٣: ٢٧٥، ح ٢٢، وفيه: ... عن حماد عن أبي عبد اللهعليه السلام: «في رجل طلق امرأته ثلاثاً فبانت منه وأراد مراجعتها، قال لها: إني أريد أن أراجعك فتزوجي زوجاً غيري، فقالت له: قد تزوجت زوجاً غيرك وحللت لك نفسي أيصدق قولها ويراجعها؟ وكيف يصنع؟ قال: إذا كانت المرأة ثقة صدقت في قولها».

قال الشيخ الطوسي: والوجه الثاني في الأخبار التي قدمناها: أن تكون محمولة على ضرب من التقية؛ لأنه مذهب عمر، فيجوز أن يكون الحال اقتضيت أن يفتي فيها بما يوافق مذهبه.

والجواب: أولاً: صغرى: بأن بعضهم تعضد كلماته بعضها البعض الآخر، مما يفيد اليقين بإرادته ظاهر كلامه، بل إن سوق براهينه يفيد قطعية مراداته حتى وإن أجملها في العبارة وأبهمها، فكيف لو صرح بها؟ فإن مَن فهم حقاً ما يسوقونه من مدعى ودليل على أصالة الوجود، ثم مشككيته وكون ما به الامتياز هو بعين ما به الاشتراك ومباحث السنخية وغيرها، يدرك بوضوح أن تلك الأصول التي مهدوها لا تنتج إلا الوحدة الشخصية للوجود، وعينية الله تعالى لكل الوجودات.

ثانياً: إن المتكلم منهم ومن غيرهم لو بنى على تفكيك الإرادة الجدية عن الاستعمالية كان لما ذُكر وجه، على أنه يجب الفحص في سائر كلماته، فإن لم يوجد ما يخالف ظاهر كلامه كان حجة عليه؛ إذ التفكيك يعني نصب القرينة على الخلاف في وقت منفصل، لا عدم النصب مطلقاً، فإنه إغراء بالجهل وإيقاع في الوهم واللبس، بل خداع وتدليس وتلبيس.

وبعبارة أخرى: لو أحرز بالقطع مبنى المتكلم في أمر ـ بما أقامه هو من أدلة، أو بما أحرز من علمنا بمبناه ـ ثم جاء ظاهر من يخالفه، فإنه لا بد من ردّ علمه إلى أهله، أو توجيهه بصدوره تقية، أو بوجه ما حتى من الجموع التبرعية كاحتمالٍ في مراده منه، فله التعويل على تلك القرينة القطعية[1] دون ما لو كان مبناه مجهولاً، فإن ظاهر كلامه عندئذٍ حجة عليه[2]، فكيف لو كان مبناه معلوماً ـ حسب سوق أدلته ـ وطابقها ظاهر من ظواهر كلامه؟

والحاصل: إن أركان دلالة الاقتضاء، وشبهها، لو تمت في حقه، كأن اتضح من مبانيه ما يفيد توقف صحة كلامه هذا بإرادة خلاف ظاهره، معتمداً على قرينية

---

(١) إقامته الدليل القطعي على مبناه أو إحرازه علمنا بمبناه بأي نحوٍ كان.

(٢) مادام لم يقم قرينة ولو منفصلة على خلاف ظاهر كلامه الآنف.

مبانيه، فهو وإلا فلا.

الطائفة السادسة: روايات (لا تقية في المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج)

وردت روايات عديدة ظاهرها ـ إن لم يكن نص بعضها ـ استثناء أمور ثلاثة من حكم التقية، ومنها صحيحة زرارة التي رواها في الكافي: ... عن زرارة قال: قلت له: «في مسح الخفين تقية؟ فقال: **ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفين ومتعة الحج**»[1].

الاحتمالات في روايات هذه الطائفة:

أقول: وحيث إن الرواية بظاهرها مخالفة للقواعد[2] وللإطلاقات[3]؛ لذلك حملها الفقهاء على محامل:

الاحتمال الأول: القضية شخصية

وهو ما ذكره زرارة؛ إذ قال في تتمة الرواية: «ولم يقل الواجب عليكم ألا تتقوا فيهن أحداً»[4].

والنكتة في كلام زرارة هي عدول الإمام عليه السلام عن الجواب عن السؤال عن القضية الحقيقية العامة إلى القضية الخارجية الشخصية الخاصة، فتدبر. ولا تكون

---

(١) الكافي ٣: ٣٢، ح ٢.

(٢) لفطرية التقية، ولكونها من المستقلات العقلية، ولبداهة أن حفظ النفس والعرض ـ مثلاً ـ أهم من المسح على الخفين أو شرب المسكر.

(٣) إطلاقات التقية، فإن هذه الثلاثة وإن كانت أخص مطلقاً، إلا أن لسان روايات التقية ـ بترك أو فعل المهم لحفظ الأهم ـ آبٍ عن التخصيص.

(٤) الكافي ٣: ٣٢، ذيل الحديث الثاني.

هذه الرواية من المعاريض والتورية إلا لو قيل: إنّ الإمام أراد من بيان وضعه الشخصي مِعراضَه من أن حكمكم كذلك أيضاً، وأراد التشجيع على عدم التقية فيها باتخاذه أسوة، لكن هذا خلاف ظاهر ما فهمه زرارة، لكنه محتمل ووارد.

وبعبارة أخرى: إنه عليه السلام ورّى بعمله عن حكمهم، أو عن أنه ما دام كذلك فليتأسوا به.

إشكال بعض الفقهاء على جواب زرارة:

لكن أشكل بعض الفقهاء[1] على زرارة بأن توجيهه لا يفي بحل الإشكال، فإنه وإن صح في خصوص هذه الرواية[2] إلا أن هناك روايات أُخرى عامة أجاب الإمام عليه السلام فيها بنحو القضية الحقيقية، ومنها:

صحيحة أو مصححة هشام عن أبي عمر الأعجمي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**يا أبا عمر، إن تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين**»[3].

---

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة الوثقى ٥: ٢١٥، وفيه: «... نعم، الراوي فهم من قوله: لا أتقي، الاختصاص وأن عدم جواز التقيّة في الأُمور الثلاثة من خصائصه عليه السلام على ما صرح به في ذيل الرواية، حيث قال: قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحداً، وهو على جلالته وعلو مقامه لا مناص من رفع اليد عما فهمه بقرينة صحيحته الثانية، التي رواها الكليني قدس سره ولم نعثر عليها في أبواب التقيّة من الوسائل، فإنها صريحة في عدم اختصاص الحكم بهم عليهم السلام بقوله عليه السلام: لا يتقى، ومعه لا بدّ من حمل قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى: لا أتقي، على المثال...».

(٢) بل لا يصح نظراً لقرينية الروايات الأخرى على المراد من هذه أيضاً.

(٣) الكافي ٢: ٢١٧، ح ٢، وسائل الشيعة ١٦: ٢١٥، ح ٣.

ورواية عمرو بن مروان ـ وهي صحيحة أو كالصحيحة ـ قال: قلت لأبي عبد الله: إن هؤلاء ربما حضرت معهم العشاء فيجيئون بالنبيذ بعد ذلك فإن لم أشربه خفت أن يقولوا فلانيٌّ[١]، فكيف اصنع؟ فقال: **اكسره بالماء**، قلت: فإذا أنا كسرته بالماء أشربه؟ قال: **لا**»[٢].

وحديث الأربعمائة: «**ليس في شرب المسكر والمسح على الخفين تقية**»[٣].

انتصار لجواب زرارة والسر في عدول الإمام عليه السلام:

أقول: لكن الظاهر وفاء جواب زرارة بحل المعضلة، حتى مع لحاظ هذه الروايات أيضاً؛ فإن قوله: (ثلاثة لا أتقي ...) ظاهرة في تفسير هذه الروايات أيضاً .

ووجهه يظهر بالتدبر في سر عدول الإمام عليه السلام عن الجواب بالقضية الحقيقية إلى القضية الشخصية الخارجية، مع أن مقتضى القاعدة الجواب عن الحقيقية بالحقيقية، فإن السؤال لم يكن عن وظيفة الإمام عليه السلام، كما هو ظاهر، إضافة إلى أن الجواب بتحديد وظيفة الإمام عليه السلام لا ينفع السائل شيئاً[٤]؛ إذ مورد السؤال والفائدة هو ما هي وظيفتنا ؟ وهل في مسح الخفين تقية لنا أو لا؟

والنكتة الدقيقة في عدول الإمام لعلها بيان أن التقية أمر شخصي، فكلٌّ وظروفه، ولا ضابط عام لها؛ ولذا قال: (لا أتقي فيهن ...) فلِمَ لا يتقي فيهن؟ ولِمَ أجاب بـ(لا أتقي) مع أن السؤال هو عن هل نتقي؟ ذلك ليفهم أن الأمر موكول إلى

---

(١) كنى بلفظة فلان عن اسم الإمام عليه السلام تعظيماً له، أي: جعفري.

(٢) الكافي ٦: ٤١٠، ح ١٣، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٢، ح ٣.

(٣) الخصال: ٦١٤، وسائل الشيعة ١: ٤٦١، ح ١٨.

(٤) إلا على الوجه الآنف، وسيأتي أنهما يكمل أحدهما الآخر.

ظروف المكلف، فحيث إنني لست في حالة التقية من جهة هذه الثلاثة فلا أتقي فيهن، أما أنتم فانظروا إلى ظرفكم وحالتكم، فهو من معاريض الكلام.

ويؤكد هذا الوجه ـ إضافة إلى أنه عرفي، بل واضح للذكي الملتفت ـ ورود روايات عديدة تؤكد أن التقية شخصية، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به[(١)]، فتدبر[(٢)].

الاحتمال الثاني: المراد لا تقية في الفتيا

وهو ما ذكره الشيخ الطوسي في الاستبصار، حيث قال: «والثاني: أن يكون أراد لا أتقي فيهن أحداً في الفتيا بالمنع من جواز المسح عليهما، دون الفعل؛ لأنّ ذلك معلوم من مذهبه، فلا وجه لاستعمال التقية فيه»[(٣)].

أقول: أشار الشيخ قدس سره إلى نقطة هامة جداً في التقية، وهي أن التقية على قسمين: التقية في الفتوى والتقية في العمل، فقد لا تكون التقية في الفتوى وتكون في العمل، وقد يعكس الأمر، ووجهه واضح، فإن العامة أو السلطات تارة تتحسَّس من العمل بخلافهم، كأن يصلى في مسجدهم على التربة مُسبلاً، ولا تتحسس من صرف الفتوى. وتارة يكون العكس بأن تتحسس من إظهار الرأي والنظر والفتوى، أما كيف عملك في مسجدك أو مسجدهم فلا يهمهم، لكون دائرته محدودة النطاق، فتدبر.

ثمّ إنَّ الظاهر المتبادر عرفاً من (لا أتقي) هو التقية العملية، وعليه فإن حمل

---

(١) انظر: الكافي ٢: ٢١٩، ح ١٣، وفيه: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن ربعي، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**التقية في كل ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به**».

(٢) إذ يحتمل أن (لا أتقي ...) أخذ مرآة وطريقاً لوظيفة السائل أيضاً، كما وجهناه به سابقاً، فتأمل؛ إذ لا مانعة جمع بين التوجيهين، فتأمل.

(٣) الاستبصار ١: ٧٧.

الطوسي كلام الإمام عليه السلام على التقية الفتوائية هو حمل على خلاف الظاهر، إلا أن يجاب بأن (لا أتقي) أعم من التقية العملية والفتوائية؛ لمكان الإطلاق، فتأمل[١].

الاحتمال الثالث: المراد لا تقية في المشقة العادية

وهو ما ذكره الشيخ الطوسي أيضاً، بقوله: «والثالث: أن يكون أراد لا أتقي فيهن أحداً إذا لم يبلغ الخوف على النفس أو المال، وإن لحقه أدنى مشقة احتمله، وإنما يجوز التقية في ذلك عند الخوف الشديد على النفس أو المال»[٢].

وحاصله: وجود قيد محذوف، وقد دلتنا عليه سائر الروايات؛ إذ إنّ الضابط العام المعطى فيها يقود إلى هذا التقييد.

وان شئت فقل : إن الرواية ـ ونظائرها ـ منصرفة إلى خصوص هذه الصورة، استناداً إلى مناسبات الحكم والموضوع، أو يقال بناظرية روايات التقية على غيرها أصلاً، وعلى مثل روايتنا بحسب المراتب حدّاً، فتأمل.

الاحتمال الرابع: انتفاء التقية موضوعاً

انتفاء التقية موضوعاً لاختلاف مذهب المخالفين[٣]: أما بالنسبة إلى المسكر فلأن أكثر المخالفين على حرمة شرب المسكر ـ كما قاله الشهيد الأول[٤] ـ وأما

---

(١) لظهور سؤال زرارة في التقية العملية، بل ولظهور الجواب فيها، فتأمل.

(٢) الاستبصار ١: ٧٧.

(٣) انظر: مستمسك العروة ٢: ٣٩٩، وفيه: «... ويحتمل أن يكون المراد نفي التقية فيها موضوعاً؛ لاختلاف مذاهب المخالفين فيها، فلا يكون في ترك المسح على الخفين خوف الضرر، ولعله الأقرب».

(٤) انظر: ذكرى الشيعة ٢: ١٦٠، وفيه: «... ويمكن أن يقال: إن هذه الثلاث لا يقع الإنكار فيها من العامة غالباً؛ لأنهم لا ينكرون متعة الحج، وأكثرهم يحرم المسكر، ومن خلع خفه وغسل

⟵

مسح الرجلين فلأن أكثرهم خيّر بين المسح على الخفين أو غسل الرجلين، وغسل الرجلين أولى؛ لأنه ميسور المسح على الرجل، فلا تقية في المسح على الخف، وأما متعة الحج فقد قال بها بعضهم[(١)] ـ أي بعض العامة ـ كما قيل.

ويرد على هذا الوجه أن اختلاف مذهب المخالفين هو أعم من انتفاء التقية؛ إذ المقياس مَن يُتقى من حاكمٍ أو قاضٍ أو فقيه عامي، أو عوام ابتلي بهم الإمام أو الشيعي في منطقته، لا مطلق حكامهم أو قضاتهم أو علمائهم أو عوامهم، فتأمل.

الاحتمال الخامس: وجود المخلص من التقية

وجود مخلص؛ فإنه وإن قلنا بتحقق التقية في الثلاثة إلا أن المخلص منها موجود: أما متعة الحج، فلأن المعهود عندهم أن يبدأوا قبل الحج بطواف وسعي استحبابين، لا بقصد عمرة ولا حج، فيمكن أن يتظاهر الشخص بأنه يقوم بذلك، ثم يقصِّر سراً.

وأما المسح على الخفين فيمكن نزعهما والتظاهر بغسل الرجلين، إلا أنه يسبقهما بمسح سريع خفي حتى كأنه عفوي.

وأما المسكر، فله أن يدعي المرض وأنه يضره مثلاً.

لكن يرد على هذا أنه أخص من المدعى. وبعبارة أُخرى: لا تندفع به الضرورة إلا في الجملة، فتأمل.

رجليه فلا إنكار عليه، والغسل أولى منه عند انحصار الحال فيهما. وعلى هذا يكون نسبته إلى غيره كنسبته إلى نفسه في أنه لا ينبغي التقية فيه، وإذا قدر خوف ضرر نادر جازت التقية».

(١) وهذا المحمل يختلف عن الوجه الثاني للطوسي؛ إذ ذاك أنه لا تقية؛ لأن فتوانا بها معروفة، فلا يجدي الإنكار، وأما هذا: لا تقية لأن فتوى كثير منهم مطابقة لنظرنا.

الاحتمال السادس: المراد نفي وجوب التقية لا جوازها

إن المراد بها نفي وجوب التقية في هذه الموارد الثلاثة، فـ (ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً) أي: لا أرى التقية فيها واجبة، وإن كانت جائزة، لكنه سبك مجاز في مجاز لا يصار إليه إلا بقرينة، والجمع على أية حال تبرعي.

وتوضيح هذا الوجه يعتمد على الإشارة إلى كبرى المسألة وهي: هل التقية رخصة أو عزيمة؟

فإن قلنا: إنّ التقية عزيمة كانت هذه الثلاثة استثناءً منها، فيكون المراد بـ(لا أتقي فيهن أحداً) أي: تقية واجبة، فهنا مقدَّر محذوف، وكذلك يفسّر حديث الأربعمائة بأن يقال: إنه يراد بـ(ليس في شرب المسكر والمسح على الخفين تقية) أي: تقية واجبة (التقية في كل شيء) أي: واجبة (إلا في النبيذ و...)

وإن قلنا: إنَّ التقية رخصة[1] كانت هذه الثلاثة على القاعدة الكلية؛ إذ ما دامت جائزة فله أن لا يتقي فيهن أحداً، لكن هذا الوجه لا يجري في سائر الروايات، بل حتى في الرواية الأولى، بل إنّها قد تدل على العكس؛ إذ لو قيل: إن التقية جائزة فإن ظاهر قوله عليه السلام ـ بناءً على هذا ـ «ليس في شرب المسكر والمسح على الخفين تقية» أي: ليس فيها تقية جائزة، اللهم إلا لو التزم الفقيه بذلك، كما ذهب إليه عدد من الفقهاء، إضافة إلى أن ظاهرها الخصوصية ونفي الحكم عن غيرها.

وفيه: إن العدد لا مفهوم له، وإن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، لكنه إن صح فلا يصح فيما فيه الحصر كـ(التقية في كل شيء إلا في النبيذ...) كما يرد أنه لا خصوصية لهذه الثلاثة في نفي وجوب التقية عنها دون غيرها، أو في نفي الجواز

---

(١) لكن هذا القول لا ينسجم مع مثل قوله عليه السلام: «لا دين لمن لا تقية له».

لوجود ما هو أهم منها في الشريعة، فتأمل.

ولنذكر إحدى روايات كونها رخصة، ثم تعليق الشيخ الطوسي عليها، فقد روى الحسن: «أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لأحدهما: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: أفتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، ثم دعا بالآخر فقال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، فقال له: أفتشهد أني رسول الله؟ قال: إني أصم ـ قالها ثلاثاً كل ذلك تقية ـ فتقول ذلك فضرب عنقه، فبلغ ذلك فقال: **أما هذا المقتول فمضى على صدقه وتقيته، وأخذ بفضله فهنيئاً له، وأما الآخر فقبل رخصة الله، فلا تبعة عليه**»[١].

وعلّق الشيخ الطوسي على هذه الرواية بقوله: «فعلى هذه تكون التّقيّة رخصة، والإفصاح بالحقّ فضيلة، وظاهر أخبارنا يدلّ على أنّها واجبة وخلافها خطأ»[٢].

وقد يستند إلى هذه الرواية لدفع كون الجمع تبرعياً لو لم يشكل عليها مبنى بما ذكره الشيخ الطوسي وغيره، لكن ثبوت هذه الرواية والقبول بها مبنى لا يفي بدفع كون الجمع تبرعياً، فتأمل.

الاحتمال السابع: المراد نفي جواز التقية المداراتية

إن المراد بها نفي جواز التقية المداراتية في هذه الموارد الثلاثة، أي: (لا أتقي فيهن أحداً مداراةً) مع اتقائه فيهن وقايةً من الضرر.

توضيح ذلك: إن البعض ادعى انقسام التقية إلى قسمين: التقية لدفع الضرر[٣]،

---

(١) التبيان في تفسير القرآن ٢: ٤٣٥، وفي مجمع البيان ٢: ٢٧٤: «فقال: إني أصم، قالها ثلاثاً، كل ذلك يجيبه بمثل الأول، فضرب عنقه».

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٢: ٤٣٥.

(٣) انظر: الحدائق الناضرة ١٣: ٦٩.

والتقية لجلب المنفعة[١]، ومع قطع النظر عن المناقشة في صحة هذا المصطلح[٢]، فقد ادعي أن هناك روايات تدل على أصل المطلب، منها: ما رواه في الكافي: عن هشام الكندي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إياكم أن تعملوا عملاً يعيرونا به، فإن ولد السوء يعير والده بعمله، وكونوا لمن انقطعتم إليه زينا، ولا تكونوا عليه شيناً، صلّوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت : وما الخبء؟[٣] قال: التقية**»[٤].

لكن لعل ظاهر هذه الرواية التقية لدفع الضرر، لقوله: «إياكم أن تعملوا عملاً يعيرونا به...» إلا أن يستدل بـ(وكونوا...) فتأمل[٥].

ومنها: ما رواه في الخصال: ... عن مدرك بن الهزهاز، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**رحم الله عبداً اجترّ مودّة النّاس إلى نفسه، فحدثهم بما يعرفون وترك ما**

---

(١) وهل المنفعة خاصة بمنفعة هدايتهم أو تقريبهم للحق، أو عامة لمطلق المنفعة حتى المادية؟ الظاهر الأول على تقدير قبول التقية المداراتية.

(٢) إذ ظاهر (التقية) الوقاية من الضرر، وظاهر (المداراة) جلب المنفعة بقصد تحبيبهم إلينا ليسهل تشيّعهم، أو ليقتربوا إلينا في الجملة، فهما متخالفان متدافعان. نعم، لو قصد من المداراة خصوص ما يدفع بها الضرر كانت صغرى التقية.

(٣) الخبء: الإخفاء والتستر.

(٤) الكافي ٢: ٢١٩، ح ١١، وسائل الشيعة ١٦: ٢١٩، ح ٢، مع اختلاف يسير.

(٥) إذ صدر الرواية: «إياكم أن تعملوا عملاً يعيرونا به..» يكون قرينة على أن المدار أن لا نكون عليهم عليهم السلام شيناً، وإن (الزين) ذكر كتمهيد أو توضيح. سلمنا لكن قد يستظهر اشتراط اجتماعهما في جواز التقية، ولا أقل من الاحتمال، وفيه تأمل، فتأمل .

ينكرون»[١]، لكنها لا تنطبق على التقية بقول أو عمل مخالف للحق أو الواقع.

وحاصل هذا الوجه: إن التقية المداراتية مأمور بها، ثمّ إنَّ روايات: (لا تقية في مسح الخفين) تكون استثناء منها، لوجهٍ من الوجوه[٢].

بعض المناقشات على الاحتمال السابع:

ويرد على هذا الاحتمال ـ إضافة إلى أن التقدير خلاف الأصل، وبُعدِه في حد ذاته، وكونه وجهاً تبرعياً ـ أن القدر المتيقن من دائرة التقية المداراتية، أو المنصرف من أخبارها إن لم يكن ظاهرها، هي المباحات والمكروهات والمستحبات، بل الأخيرة فقط، أما المحرمات فلا تُحلّل بعنوان أنها تقية مداراتية إن أُريد بها صرف التحبيب والتقريب لا دفع الضرر .

بل إنّ الأمثلة المذكورة في الروايتين كلها من دائرة اللااقتضائي، وليس فيها فعل الحرام للتقرُّب إليهم[٣]، وحينئذٍ فإن تلك الثلاثة لا شك أنها محرمة، فليست داخلة في كلي عنوان (المشرَّع من التقية المداراتية) كي تستثنى، إلا أن يقال: الاستثناء منقطع، وفيه: إنه خلاف الأصل.

هذا إضافة إلى أنها لو كانت مندرجة فيها لما كان وجه لاستثنائها بخصوصها؛ لكون بعض غيرها من المحرمات أولى بالاستثناء، فتأمل.

هذا إضافة إلى معارضة روايات أُخرى لما توهم من دلالة تلك الروايات على

---

(١) الخصال: ٢٥، ح ٨٩، وسائل الشيعة ١٦: ٢٢٠، ح ٤.

(٢) إما لعدم تحقق المداراة بها؛ لقول كثير منهم بها كما سبق، وإما لأرجحية شعائريتها على مصلحة كسب ودّهم، أو لغير ذلك.

(٣) و (صلوا في عشائرهم) لا تعني الصلاة بصلاتهم، بل الصلاة فيهم، والمراد مع نية الإفراد، كما هو صريح بعض الروايات الأخرى.

التقية المداراتية التحبيبية، ومنها: ما رواه في الكافي: عن مسعدة بن صدقة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن إيمان مَن يلزمنا حقه وأُخوته كيف هو؟ وبما يثبت وبما يبطل؟ فقال: «**إن الإيمان قد يتخذ على وجهين: أما أحدهما فهو الذي يظهر لك من صاحبك، فإذا ظهر لك منه مثل الذي تقول به أنت حقت ولايته وأخوته، إلا أن يجيء منه نقض للذي وصف من نفسه وأظهره لك، فإن جاء منه ما تستدل به على نقض الذي أظهر لك خرج عندك مما وصف لك وأظهر، وكان لما أظهر لك ناقضاً، إلا أن يدعي أنه إنما عمل ذلك تقية، ومع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس مما يمكن أن تكون التقية في مثله لم يقبل منه ذلك؛ لأن للتقية مواضع، من أزالها عن مواضعها لم تستقم له، وتفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز**»[١].

فإن ظاهرها التقية لدفع الضرر لا للتحبيب، اللهم إلا أن يؤتى برواية ظاهرة في التقية تحبباً، وكونها في دائرة الاقتضائي، وهي مع ذلك أخص مطلقاً من هذه الرواية وأمثالها، ولم أجدها في هذه العجالة.، بل أقول: إن الملاحظ لكافة الروايات المدعى دلالتها على التقية التحبيبية يجدها ظاهرة في أن التحبيب لأجل دفع الضرر منهم، لا لموضوعيته بما هو هو، ولصرف أن نتحبب إليهم ونداريهم، فتأمل في ما ذكر كله، والله العالم وهو المسدد للصواب.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب: عن أبي حمزة الثمالي قال أبو عبد الله عليه السلام: «**لن تبقى الأرض إلا وفيها منّا عالم يعرف الحق من الباطل، قال: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية، وأيم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم لا**

---

(١) الكافي ٢: ١٦٨، ح ١.

نفعل إنما نتقي، ولكانت التقية أحب إليكم من آبائكم وأمهاتكم، ولو قد قام القائم عليه السلام ما احتاج إلى مساءلتكم عن ذلك، ولأقام في كثير منكم من أهل النفاق حد الله»(١).

فإن التقية للتحبيب خلاف ظاهر الحصر بـ (إنما) وإن أوهن بمثل الاستثناء لدفع الفساد في الدين، أو لحقن العرض، وهنا تأملات، فتأمل جيداً.

الاحتمال الثامن: إطلاقات روايات التقية آبية عن التخصيص

إن إطلاقات روايات التقية آبية عن تخصيصها بمثل هذه الأُمور الثلاثة، فيجب حملها على الكراهة، فلاحظ مثلاً: ما رواه الكليني في الكافي: بسنده عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كان أبي عليه السلام يقول: وأي شيء أقر لعيني من التقية؟ إن التقية جنة المؤمن**»(٢).

وما رواه أيضاً في الكافي: ... عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**التقية ترس الله بينه وبين خلقه**»(٣).

وما رواه الكليني: ... عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**اتقوا على دينكم فاحجبوه بالتقية، فإنه لا إيمان لمن لا تقية له**»(٤).

وما رواه في الكافي: ... عن حبيب بن بشير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**سمعت أبي يقول: لا والله ما على وجه الأرض شيء أحب إليَّ من التقية! يا حبيب، إنه من كانت له تقية رفعه الله، يا حبيب، مَن لم تكن له تقية وضعه الله. يا حبيب، إن**

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٢، ح ١٣.

(٢) الكافي ٢: ٢٢٠، ح ١٤.

(٣) المصدر نفسه: ح ١٩.

(٤) الكافي ٢: ٢١٨، ح ٥.

الناس إنما هم في هدنة فلو قد كان ذلك كان هذا»[١].

وما في الوسائل قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«مثل مؤمن لا تقية له كمثل جسد لا رأس له»**[٢]، وغيرها.

فإن لسانها آبٍ عن التخصيص بـ(إلا في هذه الثلاثة)!

الاحتمال التاسع: إنها مجملة فيرد علمها إلى أهلها

إنها مجملة فيرد علمها إلى أهلها؛ وذلك إذا لم يتضح للفقيه تمامية إحدى الوجوه الثمانية السابقة.

الاحتمال العاشر: إنها مطروحة لمعارضتها للقواعد ولإعراض المشهور عنها

إنها مطروحة لمعارضتها لإطلاقات الكتاب والسنة الآبية عن التخصيص، ومعارضتها للمستقل العقلي، ولإعراض المشهور، بل المجمع عليه ـ إلا الشاذ النادر ـ عنها.

ثمّ إنّ الفرق بين التوقف ورد علمها إلى أهلها وبين طرحها كبير، وقد ذكرنا في بعض مباحثنا خمسة فروق وثمرات لذلك.

شاهد من الروايات على بعض وجوه الجمع ا لسابقة:

بقي: إن بعض الروايات الأخرى تدل على بعض وجوه الجمع السابقة، كما تنفي بعضها الآخر.

منها: ما رواه الشيخ في التّهذيب: عن أبي الورد، قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام: «إنّ أبا ظبيان حدثني: أنّه رأى علياً عليه السلام أراق الماء ثمّ مسح على الخفين، فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول علي عليه السلام: فيكم سبق الكتاب الخفين، فقلت: فهل**

---

(١) الكافي ٢: ٢١٧، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ٢٢٢، ح ٢.

فيهما رخصة؟ قال: **لا، إلاّ من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك**»[١]، فإنها تؤكد الاحتمال الثالث[٢] الذي ذكره الشيخ الطوسي، كما تنسجم مع الاحتمال الرابع والخامس[٣]، وتؤكد الاحتمال الثامن[٤]، وتنفي الاحتمال السادس[٥]، بل ومبنى الاحتمال السابع[٦] لظاهر الحصر فيها، فتأمل جيداً.

الطائفة السابعة: روايات افتتان هاروت وماروت ومسخ كوكب الزهرة

ومن المسائل الكلامية التي يجب أن تعالج بالطرق الأصولية، وعلى ضوء فقه المعاريض؛ نظراً لتضارب الروايات فيها، بل ولمخالفة بعضها ـ بظاهرها ـ للكتاب أو للعقل كما قيل، قضية هاروت وماروت، التي ذكرت في القرآن الكريم إشارةً[٧]، وفي الروايات بتفصيل أكثر.

فقد روى الشيخ الصدوق في الخصال، علل الشرائع بسنده: عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «**سألت رسول الله** صلى الله عليه وآله

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٣٦٢، ح ٢٢، وسائل الشيعة ١: ٤٥٨، ح ٥.

(٢) وهو: لا تقية في المشقة العادية.

(٣) تنسجم لكن لا دلالة فيها على أحدهما. وهما: انتفاء التقية موضوعاً، ووجود المخلص من التقية.

(٤) وهو: إطلاقات روايات التقية آبية عن التخصيص.

(٥) وهو: المراد نفي وجوب التقية لا جوازها.

(٦) وهو: المراد نفي جواز التقية المداراتية.

(٧) عند قوله تعالى: ﴿**وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَـكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ**﴾. سورة البقرة: ١٠٢.

عن المسوخ[١]، فقال: هم ثلاثة عشر: الفيل والدب والخنزير، والقرد والجرِّيث والضب، والوطواط والدُعموص[٢] والعقرب والعنكبوت، والأرنب وسهيل، والزهرة. فقيل: يا رسول الله، وما كان سبب مسخهم؟

فقال: أما الفيل: فكان رجلاً لوطياً لا يدع رطباً ولا يابساً، وأما الدب: فكان رجلاً مؤنثاً يدعو الرجال إلى نفسه، وأما الخنازير: فكانوا قوماً نصارى سألوا ربهم إنزال المائدة عليهم، فلما أنزلت كانوا أشد ما كانوا كفراً وأشد تكذيباً، وأما القردة: فقوم اعتدوا في السبت، وأما الجرِّيث: فكان رجلاً ديوثاً يدعو الرجال إلى حليلته، وأما الضب: فكان رجلاً أعرابياً يسرق الحاج بمحجنه[٣].

وأما الوطواط: فكان رجلاً يسرق الثمار من رؤوس النخل، وأما الدُعموص فكان نمّاماً يفرق بين الأحبة، وأما العقرب: فكان رجلاً لذَّاعاً لا يسلم على لسانه أحد، وأما العنكبوت: فكانت امرأة تخون زوجها، وأما الأرنب: فكانت امرأة لا تطهر من حيض ولا غيره، وأما سهيل: فكان عشاراً باليمن، وأما الزهرة فكانت امرأة نصرانية، وكانت لبعض ملوك بني إسرائيل، وهي التي فُتن بها هاروت وماروت، وكان اسمها ناهيل والناس يقولون ناهيد»[٤].

---

(١) المسوخ: المسخ، تحويل صورة إلى ما هو أقبح منها، يقال: مسخه الله قرداً. انظر: العين ٤: ٢٠٦.

(٢) الجريث: هو نوع من السمك يشبه الحيات، انظر: النهاية في غريب الحديث ١: ٢٥٤.

والضب: نوع من الزواحف، قصير العنق له ذنب عريض خشن، انظر: لسان العرب ١: ٥٣٨.

والوطواط: نوع من الخفافيش، وقيل هو أكبر منه. انظر: الصحاح ٣: ١١٦٨.

والدعموص: هي دويبة تكون في مستنقع الماء، والدعموص: الرجل الدخّال في الأمور. انظر: العين ٢: ٣٣٨.

(٣) عصا معوجة الرأس.

(٤) الخصال: ٤٩٤، ح ٢، علل الشرائع ٢: ٤٨٨، ح ٥ ، مع اختلاف يسير.

وموطن الإشكال المطروح ـ كما هو مورد تضارب الروايات الظاهري ـ هو في أمرين:

الأول: إن هاروت وماروت فتنا بالزهرة، وأنهما عصيا الله تعالى بأنواع متعددة من المعاصي تلويحاً في هذه الرواية، وتصريحاً في روايات أخرى سيأتي أحدها.

الثاني: إن الزهرة ـ وهي كوكب معروف[١] ـ كانت امرأة فمسخت كوكباً، كما هو ظاهر مجموع صدر وذيل هذه الرواية، وصريح بعض الروايات[٢].

وذلك كله بعد وضوح أن أصل المسخ وبعض مصاديقه مما لا ريب فيه، فقد ورد فيه الكتاب كـ ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[٣]، ومتواتر الروايات[٤].

طائفتان من الروايات متعارضتان ظاهراً:

وحول تينك القضيتين توجد طائفتان من الروايات متعارضتان ظاهراً:

الطائفة الأولى: الملكان ارتكبا المعاصي والزهرة مسخٌ

منها: ما ورد في تفسير القمي وتفسير العياشي؛ إذ ورد فيها التصريح بارتكابهما عدداً من المعاصي، وقيامهما بالسحر للباطل، وفي آخر بعضها (فمسخت

---

(١) وسيأتي أنها ليست هي المراد.

(٢) انظر: الخصال: ٤٩٣، ح ١، وفيه: «وأما الزهرة فكانت امرأة فتنت هاروت وماروت فمسخها الله».

(٣) سورة البقرة: ٦٥.

(٤) انظر: الكافي ٨: ١٥٨، ح ١٥١، وفيه: ... عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء﴾ قال: «كانوا ثلاثة أصناف: صنف ائتمروا وأمروا فنجوا، وصنف ائتمروا ولم يأمروا فمسخوا ذراً، وصنف لم يأتمروا ولم يأمروا فهلكوا». وانظر: وسائل الشيعة ٢٤: ١٠٤، باب تحريم لحوم المسوخ، حيث ذكر فيه واحداً وعشرين حديثاً.

ـ أي تلك المرأة المسماة زهرة ـ وهي الكوكبة التي ترى)[١].

الطائفة الثانية: الملكان معصومان والزهرة ليست مسخاً

وفي مقابل هذه الطائفة من الروايات توجد طائفة أخرى تصرح بتنزيه الملكين عن السحر، وسائر المعاصي، من زنا وشرب الخمر وقتل النفس المحترمة، كما تصرح بنفي أن تكون الزهرة ـ الكوكب ـ ممسوخة، بل المسخ غيرها.

فمنها: ما رواه في الاحتجاج: ... عن أبي يعقوب يوسف بن محمد بن زياد، وأبي الحسن علي بن محمد بن سيار، أنهما قالا: قلنا للحسن أبي القائم عليهما السلام: إن قوماً عندنا يزعمون أن هاروت وماروت ملكان اختارتهما الملائكة، لما كثر عصيان بني آدم، وأنزلهما الله مع ثالث لهما إلى الدنيا، وأنهما افتتنا بالزهرة وأراد الزنا بها، وشربا الخمر، وقتلا النفس المحرمة، وأن الله يعذبهما ببابل، وأن السحرة منهما يتعلمون السحر، وأن الله مسخ هذا الكوكب الذي هو الزهرة.

فقال الإمام عليه السلام: **«معاذ الله من ذلك، إن ملائكة الله معصومون محفوظون من الكفر والقبائح، بألطاف الله فقال عز وجل فيهم: ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٢]، وقال: ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ ـ يعني الملائكة ـ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾[٣]، وقال في الملائكة: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[٤] إلى قوله ﴿مُشْفِقُونَ﴾ كان الله قد جعل هؤلاء الملائكة خلفاءه في الأرض، وكانوا كالأنبياء في**

---

(١) انظر: تفسير العياشي ١: ٥٢، تفسير القمي ١: ٥٥.

(٢) سورة التحريم: ٦.

(٣) سورة الأنبياء: ١٩ ـ ٢٠.

(٤) سورة الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧.

الدنيا، وكالأئمة، أفيكون من الأنبياء والأئمة قتل النفس والزنا وشرب الخمر؟!!»[١].

وفي رواية أخرى: «**... وأما هاروت وماروت فكانا ملكين عَلّما الناس السحر ليحترزوا عن سحر السحرة، ويبطلوا به كيدهم، وما علما أحداً من ذلك شيئاً إلا قالا له: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾، فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه، وجعلوا يفرقون بما تعلموه بين المرء وزوجه، قال الله عز وجل: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أحد إلا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ يعني بعلمه**»[٢].

كما روى في الاحتجاج عن الإمام الصادقعليه السلام في حديث قال: السائل: «فمن أين عَلِمَ الشياطينُ السحر؟ قال: **من حيث عرف الأطباء الطب، بعضه تجربة، وبعضه علاج**، قال: فما تقول في الملكين هاروت وماروت؟ وما يقول الناس بأنهما يعلمان الناس السحر؟ قال: **إنهما موضع ابتلاء، وموقع فتنة، تسبيحهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا وكذا، ولو يعالج بكذا وكذا لكان كذا، أصناف السحر فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم إنما نحن فتنة فلا تأخذوا عنّا ما يضركم ولا ينفعكم**»[٣].

وقال في تفسير الصافي: «﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ ولا استعمل السحر كما قال هؤلاء الكافرون، ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾ وقرئ لكن، بتخفيف النون ورفع ما بعده، ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ يعني كفروا بتعليمهم الناس السحر الذي نسبوه إلى سليمان بن داود، ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ وبتعليمهم إياهم ما أنزل على الملكين

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٦٥.

(٢) عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٢٤٤ ـ ٢٤٥، ح ٢، وسائل الشيعة ١٧: ١٤٧، ح ٥، بحار الأنوار ٥٦: ٣٢٣، ح ٤.

(٣) الاحتجاج ٢: ٨٢.

﴿بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ اسم الملكين»[١].

من طرق علاج تعارض تلك الروايات:

وحينئذٍ فلابد من البحث عن طرق علاج تضارب هاتين الطائفتين من الروايات، والطرق ـ صحيحةً وغيرها، أصولية وغيرها ـ مبدئياً هي سبعة:

الطريق الأول: البحث السندي وطرح الأضعف

وهو البحث السندي وطرح الروايات غير المستجمعة لشرائط الحجية من الطائفتين، وإعمال قواعد التراجيح بين المستجمع منها للشرائط بالمرجحات المنصوصة، أو مطلقاً، على القولين[٢]، كـ «**الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر**»[٣] في مقبولة عمر بن حنظلة[٤]، وما يقاربها في رواية داوود بن الحصين[٥]، ورواية موسى بن أكيل[٦].

---

(١) التفسير الصافي ١: ١٧١.

(٢) إذ ذهب الشيخ الأنصاري في الرسائل إلى التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة، وهذا بناءً على عدم اختصاص المقبولة ونظائرها بباب القضاء. انظر: فرائد الأصول ٤: ٦٠ ـ ٦١.

(٣) الكافي ١: ٦٧، ح ١٠.

(٤) إن لم نقل باختصاصهما بباب الحكم.

(٥) انظر: الكافي ١: ٦٧، ح ١٠، وفيه: « **قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله**».

(٦) انظر: تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح ٥١، وفيه: ... عن موسى بن أكيل النميري، عن أبي عبد

←

أو الترجيح بالشهرة أو الأحدثية[1].

الطريق الثاني: التحاكم إلى العقل والعلم وطرح الطائفة الأولى

وهو الطريق العقلي الذي سلكه البعض مازجاً إياه بالطريق النقلي، بدعوى أن العقل والعلم يرفض روايات الطائفة الأولى، ولعل منه ما قاله في الميزان: «هذه قصة خرافية تنسب إلى الملائكة المكرمين، الذين نص القرآن على نزاهة ساحتهم، وطهارة وجودهم عن الشرك والمعصية، أغلظ الشرك وأقبح المعصية، وهو: عبادة الصنم والقتل والزنا وشرب الخمر، وتنسب إلى كوكبة الزهرة أنها امرأة زانية مسخت ـ وإنها أضحوكة ـ وهي كوكبة سماوية طاهرة في طليعتها[2] وصنعها، أقسم الله تعالى عليها في قوله: ﴿الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾[3]، على أن علم الفلك أظهر اليوم هويتها وكشف عن عنصرها، وكميتها وكيفيتها وسائر شؤونها. فهذه القصة كالتي قبلها المذكورة في الرواية السابقة تطابق ما عند اليهود على ما قيل: من قصة هاروت وماروت، تلك القصة الخرافية التي تشبه خرافات يونان في الكواكب والنجوم»[4].

لكن هذا الطريق لا يصح على إطلاقه، وإن صح في الجملة ـ وحتى إن تمَّ في خصوص هذا المورد ـ فإن إدراكات العقول مختلفة تبعاً لقوة العقول وضعفها،

الله عليه السلام قال: «سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قلت: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله عز وجل فيمضي حكمه».

(١) الظاهر أنه لا مجال للترجيح بالأحدثية في مثل هذه الروايات، فتدبر.

(٢) لعله: طبيعتها.

(٣) سورة التكوير: ١٦.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٣٩.

وتبعاً للخلفيات النفسية والتراكم المعرفي والمباني المسبقة، فقد يجد أحدهم أمراً موافقاً لعقله، والآخر يجده مخالفاً له.

وعلى أية حال، فإنه لا يصح التعبير في مقام الاستدلال بـ (إنها أضحوكة) خاصة وإنه ما أكثر ما يراه بعض العقلاء أو الفلاسفة بديهياً، ويراه البعض الآخر أضحوكة[١]، وما أكثر ما يراه الناس، بل والعلماء بديهياً ثم يكشف العلم عن أنه أضحوكة، كهيئة بطلميوس في الأفلاك وكالعقول العشرة والأفلاك التسعة!

والحاصل: إن العقل مرجع في خصوص المستقلات العقلية لا غير، إضافة إلى أن العقل المجرد عن الغشاوة والأغطية والأهواء والمقارنات هو المرجع دون غيره؛ ولذا قال عليه السلام: «**ويثيروا لهم دفائن العقول**»[٢]، وقال: «**تلك النكراء تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل**»[٣].

إضافة إلى أن ما أظهره علم الفلك لا ينفي تحقق مسخها؛ إذ من الواضح أن المسخ قد يكون بتغيير الجوهر لا بتغيير الشكل فقط مع بقاء الجوهر والباطن والجينات والخلايا كما كانت.

كما أنَّه لا مانع من الاستثناء من مثل (الجوار الكُنَّس).

---

(١) كأصالة الوجود لدى المشائيين، وأصالة الماهية لدى الإشراقيين ـ أي: أكثر أعلام الفريقين ـ وأصالة الاثنين معاً لدى بعض المتكلمين!

(٢) نهج البلاغة ١: ٢٣.

(٣) الكافي ١: ١١، ح ٣، وفيه: أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: ما العقل؟ قال: **ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان**، قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: **تلك النكراء! تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل**».

والاستناد إلى قوله: «الذين نص القرآن على نزاهة ساحتهم..»[١] وإن صح لكنه لا ينفي إمكان الاستثناء، بل ووقوعه، كما سيأتي.

وقد فصلنا الحديث عن ذلك في كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية)[٢] فلا داعي للإطالة.

الطريق الثالث: عرض الطائفتين على محكمات الكتاب والسنة

وهو عرض الطائفتين على محكمات الكتاب والسنة، وهو الطريق الذي صرحت به الروايات الصحيحة[٣].

فقد يقال: إنه عند عرض الروايتين على الكتاب نجد الطائفة الأولى مخالفة لمحكمات الكتاب؛ كما سبق في رواية الإمام الحسن بن علي العسكري عليهما السلام.

إضافة إلى أن الطائفة الأولى تضمنت نسبة السحر إلى الملكين بقصد الباطل، وقد نفت الآية الشريفة عنهما ذلك صريحاً: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أحد حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾[٤]، وقد أوضحت الرواية السابقة[٥] الآية بما لا مزيد عليه، فراجع.

واللطيف في الأمر أن روايات الطائفة الثانية صرحت بالعلة في نفي روايات الطائفة الأولى، وهي أنها مخالفة للكتاب مع برهان ذلك، ولعل السبب في ذلك ملاحظتهم عليهم السلام اشتهار روايات الطائفة الأولى، وأن رواياتهم اللاحقة وإن ضادتها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٣٩.

(٢) مخطوط.

(٣) انظر: وسائل الشيعة ٢٠: ٤٦٣، وفيه: «... إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه فاطرحوه أو ردوه إلينا».

(٤) سورة البقرة: ١٠٢.

(٥) التي نقلناها عن الصافي عن الاحتجاج.

لكنها قد لا تبلغ عند وصولها للرواة اللاحقين مرتبة ترجيحها على روايات الطائفة الأولى؛ لذا ضمَّنتها الاستدلال بالعرض على الكتاب؛ لتكون حجة مستقلة؛ ولتكون شاهداً قطعياً على صدور وصحة هذه الطائفة دون الأولى، فتدبر وتأمل.

الطريق الرابع: التأويل واللجوء إلى اللغة الرمزية

دعوى أن القضية كلها رموز، واللجوء إلى تأويلها بوجه وآخر: ومن ذلك ما ادعاه الفيض الكاشاني في حله لمعضلة تعارض الأخبار بقوله: «وأما حلها فلعل المراد بالملكين الروح والقلب، فإنهما من العالم الروحاني اهبطا إلى العالم الجسماني لإقامة الحق، فافتتنا بزهرة الحياة الدنيا ووقعا في شبكة الشهوة، فشربا خمر الغفلة وعبدا صنم الهواء، وقتلا عقلهما الناصح لهما بمنع تغذيته بالعلم والتقوى، ومحو أثر نصحه عن أنفسهما، وتهيئا للزنا ببغي الدنيا الدنية، التي تلي تربية النشاط والطرب فيها الكوكب المسمى بزهرة، فهربت الدنيا منهما، وفاتتهما لما كان من عادتها أن تهرب من طالبيها؛ لأنها متاع الغرور، وبقي إشراق حسنها في موضع مرتفع بحيث لا تنالها أيدي طلابها، ما دامت الزهرة باقية في السماء، وحملهما حبها في قلبهما إلى أن وضعا طرائق من السحر، وهو ما لطف مأخذه ودق، فخُيِّراً للتخلص منها فاختارا بعد التنبه وعود العقل إليهما أهون العذابين، ثم رفعا إلى البرزخ معذبين، ورأسهما بعد إلى أسفل إلى يوم القيامة، هذا ما خطر بالبال في حل هذا الرمز، وأما حل بقية أجزائه التي في رواية أبي الطفيل فموكول إلى بصيرة ذوي البصائر»[1].

أقول: لكن التأويل مما لم يؤتَ علمه إلا الراسخون في العلم، وهم الرسول وأهل

---

(١) تفسير الصافي ١: ١٧٧..

بيته عليهم السلام، وأما غيرهم فلا طريق لهم لمعرفة الباطن والأوْل، ولا لدعوى أنه رمز ثم تفسير الرمز بمعنى ما، بل ينحصر الطريق بالرسل والأئمة عليهم السلام، ولم يرد في أية رواية أن هذه مصطلحات رمزية ـ كبرى ـ ولا أن المراد بكل رمز منها كذا مغزى ـ صغرى ـ .

إضافة إلى استبعاد ما ذكره واستهجانه في حد ذاته، بل إنّه من أظهر مصاديق التفسير أو التأويل بالرأي، وقد نقد جمع من الأعلام منهج التفسير الباطني (والرمزي) بما لا مزيد عليه[١]، بل تكفي مراجعة مقدمة نفس تفسير الصافي: «المقدمة الثانية: في نُبَذٍ مما جاء في أن علم القرآن كله إنما هو عند أهل البيت عليهم السلام»[٢]، وكذلك: «المقدمة الخامسة: في نُبَذٍ مما جاء في المنع من تفسير القرآن بالرأي والسر فيه»[٣] للإذعان بذلك ولظهور حاله بوضوح وجلاء.

الطريق الخامس: اللجوء إلى تعدد القراءات

وهو الاستناد إلى القراءة الأخرى، وهي: ﴿**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْك سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ**﴾[٤]، حيث يحتمل في قوله: (مَلَكَين) أن تقرأ (مَلِكَين) ويكون المقصود أنّ مَلِكين من ملوك الأرض هما اللذان قتلا وشربا الخمر و... وهما اللذان علّما الناس السحر، وأن المراد بـ﴿**أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ**﴾ ليس الإنزال من قِبَل الله تعالى ولا من السماء، بل الإنزال من جهة أُخرى أعلى، ولعلها كانت من الشياطين، أو جماعة ظهيرة لهما كانت تسكن بعض أعالي الأرض كالجبال، أو

---

(١) راجع: (تاريخ الفلسفة والتصوف) و(عارف وصوفي جه ميكويد)، و(العرفان الإسلامي) وغيرها.

(٢) تفسير الصافي ١: ١٩.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٥.

(٤) سورة البقرة: ١٠٢.

بعض القِلاع المبنية فوق الربوات، وكانت هي التي تمدهما بالسحر وغيره.

مناقشة الطريق الخامس مبنى وبناءً:

لكن هذا التوجيه يتوقف على أمور:

الأمر الأول: مبنىً: بالقول بتعدد القراءات.

الأمر الثاني: بناءً: بثبوت هذه القراءة ممن يعتمد عليه.

الأمر الثالث: صلاحية الروايات لهذا التوجيه، وإمكانية حملها على (المَلِكين) بالكسر.

أما الأول: فالظاهر عدم تماميته، سواء أقيل بتعدد النزول على عدد القراءات السبع أو العشر أو الأكثر، أم قيل بنزول أحدها وإمضاء الأئمة عليهم السلام لبقية القراءات لمصالحَ، لا لصحتها ثبوتاً، وتنقيحه في محله[١].

وأما الثاني: فإن هذه القراءة قد رويت عن ابن عباس، كما رُوي التوجيه السابق عنه. قال في مجمع البيان: «ومعنى قولهما ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ يكون على طريق الاستهزاء والتماجن[٢]، لا على سبيل النصيحة والتحذير.

ويجوز على هذا التأويل أيضاً ـ الذي يتضمن النفي والجحد ـ أن يكون هاروت وماروت اسمين للملكين، ونفي عنهما إنزال السحر[٣]، ويكون قوله: ﴿وما يعلمان﴾ راجعاً إلى قبيلتين من الجن والإنس، أو إلى شياطين الجن والإنس، فيحسن التثنية لهذا، وروي هذا التأويل في حمل ﴿ما﴾ على النفي عن ابن عباس

---

(١) يراجع: متى جمع القرآن: ١٧، والبيان في تفسير القرآن: ١٦٠، وغيرهما.

(٢) تماجن: تمازح، من المجون. انظر: الصحاح ٣: ١٢٨٣، لسان العرب ٨: ٣٣٣.

(٣) أي: ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر والحال أنه ما أنزل السحر على الملكين...

وغيره من المفسرين.

وحكي عنه أيضاً أنه كان يقرأ على الملكين بكسر اللام، ويقول متى كان العلجان[1] مَلَكين إنما كانا مَلِكين؟ وعلى هذه القراءة لا ينكر أن يرجع قوله: ﴿وما يعلمان من أحد﴾ إليهما. ويمكن على هذه القراءة في الآية وجه آخر، وإن لم يحمل قوله: ﴿وما أنزل على الملكين﴾ على الجحد والنفي، وهو: أن يكون هؤلاء الذين أخبر عنهم اتبعوا ما تتلوه الشياطين وتدعيه على ملك سليمان، واتبعوا ما أنزل على الملكين من السحر، ولا يكون الإنزال مضافاً إلى الله تعالى، وإن أطلق؛ لأنه جل وعز لا ينزل السحر، بل يكون أنزله إليهما بعض الضلال، ويكون معنى ﴿أنزل﴾ وإن كان من الأرض حمل إليهما لا من السماء أنه أتي به من نجود البلاد وأعاليها، فإن مَن هبط من النجد إلى الغور، يقال: نزل»[2].

ولكن مع قطع النظر عن البحث المبنائي فهل يثبت ورود القراءة بقول ابن عباس؟

قد يقال: نعم؛ لأنه لا يقلُّ عن غيره من القراء، فإذا ثبتت القراءة بأحدهم ـ مثل عاصم وحفص وغيرهما ـ فكيف لا تثبت إذا ثبتت عنه بما يثبت عنهم؟ إضافة إلى أن أصالة الحسِّ محكَّمة لو دار الأمر بين كون قراءته اجتهاداً منه، أو نقلاً وسماعاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله أو أمير المؤمنين عليه السلام، أو لاستبعاد أن يعتمد في قراءة القرآن ـ وهي مسألة خطيرة جداً ـ على الحدس والاجتهاد مع انفتاح باب السؤال

---

(١) العلج: الرجل الضخم من كفار العجم، وبعضهم يطلقه على الكافر مطلقاً. انظر: العين ١: ٢٢٨، الصحاح ١: ٣٣٠، لسان العرب ٢: ٣٢٦.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٣٢٩.

والحس، فتأمل[١].

وأما الأمر الثالث: فالظاهر أن لسان الروايات[٢] يأباه بشدة، فإنها صريحة في كونهما من الملائكة لا من الملوك من البشر، فراجعها.

الطريق السادس: المراد بالقضية الحملية هو الشرطية أو المجاز بالمشارفة

وهو الذهاب إلى الجمع بأن يقال: إنّ الروايات المثبتة لارتكاب هاروت وماروت للكبائر لا يراد بها ظاهرها من القضية الحملية والإخبار عن الوقوع، بل المراد بها القضية الشرطية، أي: إنهما لولا أن ثبّتهما الله تعالى لقتلا وزنيا وشربا الخمر، وعلّما السحر بالباطل، أو فقل: إنهما كانا قد قتلا إن لم تتداركهما رحمة من الله، فهي تفيد ما يفيده قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[٣]، أو تحمل على المجاز بالمشارفة أو الأوّل.

وحمل الحملية على الشرطية وإن كان خلاف الظاهر، لكن القرينة التي تدعو إليه هي روايات الطائفة الأخرى، النافية لوقوع هذه المعاصي منهم جزماً، فتحمل المثبِتة على القضية الشرطية أو على المجاز بأوْل أو مشارفة.

عرفية ووقوع إرادة الشرطية من الحملية:

لكن تمامية هذا الوجه متوقفة على أمرين: الأول: أصل عرفية حمل الحملية على الشرطية، ووقوع ذلك في بعض الآيات والروايات. الثاني: عرفية ذلك في المقام، مع إغناء الثاني عن الأول لدى الانفكاك بينهما ولا عكس.

---

(١) لجهات ومنها: إن قوله (ومتى كان العلجان مَلَكين ...) فإن ظاهره الاجتهاد والحدس، فتأمل.

(٢) ومنها رواية العياشي وتفسير القمي.

(٣) سورة الإسراء: ٧٤.

أما الأمر الأول: فقد يقال بعرفيته ووقوعه في موارد عديدة:

منها: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعَاجِه﴾[١].

قال الشيخ الطوسي في التبيان: «ومعناه: إن كان الأمر على ما تدعيه لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، فأضاف السؤال إلى المفعول به وهي النعجة وإن أضيف إليها. ثم أخبر أن كثيراً من الشركاء والخلطاء ليبغي بعضهم على بعض فيظلمَه. وقال أصحابنا: كان موضع الخطيئة أنه قال للخصم: لقد ظلمك من غير أن يسأل خصمه عن دعواه، وفي آداب القضاء ألا يحكم بشيء ولا يقول حتى يسأل خصمه عن دعوى خصمه، فما أجاب به حكم به. وهذا ترك الندب في ذلك.

وفي ذلك قول آخر: وهو إن في الناس من قال: إن ذلك كان صغيرة منه وقعت مكفّرة. والشرط الذي ذكرناه لابد فيه؛ لأنه لا يجوز أن يخبر النبي أن الخصم ظلم صاحبه قبل العلم بذلك على وجه القطع، وإنما يجوز مع تقرير الشرط الذي ذكرناه»[٢]، وذهب إلى نظيره في مجمع البيان[٣] أو تبعه فيه.

ووجه اللجوء للقضية الشرطية واضح، فإن عصمة الأنبياء تمنع عن كل من القول بـ (حُكمه بغير الحق) لمجرد سماع قول أحد الطرفين قبل أنْ يسمع للطرف الآخر، فإن ذلك منقصة للقاضي العادل فكيف بالمعصوم؟ بل هو حرام في الجملة[٤].

كما تمنع القول بـ (إخباره) بـ (لقد ظلمك ...) وإن كان قبل الحكم، فإن

---

(١) سورة ص: ٢٤.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٨: ٥٥٣.

(٣) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٣٥٢.

(٤) فيما لو عدّ تقصيراً في المقدمات مما فوّت الحق.

الإخبار بخلاف الواقع قبل التثبُّت وقبل سماع كلام الطرف الآخر منقصة يَجِلّ عنها متوسطو العقلاء، فكيف بالأنبياء وهم سادة العقلاء؟

وعليه: فلا مناص من حمل الحملية على الشرطية، فتأمل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾[١] فإن ظاهرها حملية، لكن واقعها شرطية، أي: (لولا أن رأى برهان ربه لهمَّ بها، فحيث رأى برهان ربه لم يَهُمّ بها) وهذا هو أحد محامل الآية، وقد فصلنا محاملها في بحث التورية[٢].

وعلى أي، فإن الوقوع في هذه الموارد ونظائرها ـ بدلالة قرائن ـ لا يفي بدعوى كون ذلك عرفياً لولاها[٣] فلا بد من تحريها والدوران مدارها[٤].

وأما الأمر الثاني[٥]: فإن الظاهر أن مراجعة تمام روايات الطائفة المثبتة لارتكابهما المعاصي تفيد القطع بعدم عرفية حملها على الشرطية أبداً؛ إذ ليست ظاهرة في الحملية، بل هي نص فيها، بل هي من أوضح النصوص، فتأمل.

فائدة: تعميم هذا الطريق

لا يخفى أن الطرق السابقة واللاحقة إن استظهر بعضَها الفقيهُ في موردِ البحث فبها ونعمت، وإلا فإن ذلك لا ينفي أهميتها؛ نظراً لجريانها في العديد من الموارد الأخرى، فتدبر جيداً.

---

(١) سورة يوسف: ٢٤.

(٢) أنظر: كتاب فقه مستثنيات الكذب.

(٣) أي: لولا القرينة.

(٤) أي: القرينة.

(٥) وهو: عرفية حمل الحملية على الشرطية في المقام.

الطريق السابع: التورية في الروايات النافية

وهو الجمع بإبقاء روايات الإثبات على ظاهرها، وحمل روايات نفي تلك المعاصي الأربعة عن الملكين على التورية، وهي من المعاريض على تفسيرٍ، أو هي هي على تفسير آخر، وقسيمها على تفسير ثالث، وذلك استناداً إلى قرائن توجد في نفس روايات النفي، وإلى لسان روايات الإثبات، وما تضمنته من النكات والدقائق والفلسفة، والى قرينة عامة خارجية.

من روايات إثبات معصية الملكين:

ويتضح وجه الجمع هذا بمراجعة روايات الإثبات أولاً، لنتعرف على المراد منها بحقيقته، ثم مراجعة روايات النفي، واكتشاف القرائن فيها الدالة على الإثبات واقعاً، لكن بنحو التورية وبلسان النفي الظاهري .

فقه روى الفيض الكاشاني في تفسيره، فقال: عن الباقرعليه السلام: إنه سأله عطاء عن هاروت وماروت، فقالعليه السلام: «**إن الملائكة كانوا ينزلون من السماء إلى الأرض في كل يوم وليلة يحفظون أعمال أوساط أهل الأرض من ولد آدم ومن الجن، ويسطرونها ويعرجون بها إلى السماء، قال: فضج أهل السماء من أعمال أوساط أهل الأرض في المعاصي، والكذب على الله تعالى، وجرأتهم عليه ونزهوا الله مما يقولون ويصفون، فقالت طائفة من الملائكة: يا ربنا، أما تغضب مما يعمل خلقك في أرضك ومما يصفون فيك الكذب ويقولون الزور، ومما يرتكبونه من المعاصي التي نهيتهم عنها، وهم في قبضتك وتحت قدرتك. قال: فأحب الله عز وجل أن يُري الملائكة سابق علمه في جميع خلقه[1]، ويعرفهم ما مَنَّ به عليهم مما طبعهم**

---

(١) أقول: سابق علم الله كاشف وليس علة، أي: هو حاكٍ عن الشيء وليس موجداً له ؛ فإن العلم ←

عليه من الطاعة، وعدل به عنهم من الشهوات الإنسانية، فأوحى الله عز وجل إليهم أن انتدبوا منكم مَلَكين حتى أهبطهما إلى الأرض، واجعل فيهما الطبائع البشرية، من الشهوة والحرص والأمل كما هو في ولد آدم، ثم اختبرهما في الطاعة لي ومخالفة الهوى. قال: فندبوا لذلك هاروت وماروت، وكانا من أشد الملائكة قولاً في العيب لولد آدم، واستيثار غضب الله تعالى عليهم، فأوحى الله سبحانه وتعالى إليهما اهبطا إلى الأرض، فقد جعلت فيكما طبائع الشهوات والحرص والأمل وأمثالها، كما جعلت في بني آدم، وإني آمركما ألا تشركا بي شيئاً، ولا تقتلا النفس التي حرمتها، ولا تزنيا، ولا تشربا الخمر، ثم اهبطا إلى الأرض في صورة البشر ولباسهم، فهبطا في ناحية بابل، فرفع لهما بناء مشرف فأقبلا نحوه، فإذا ببابه امرأة جميلة حسناء متزينة متعطرة مسفرة مستبشرة نحوهما، فلما تأملا حسنها وجمالها وناطقاها وقعت في قلوبهما أشد موقع، واشتد بهما الشهوة التي جعلت فيهما، فمالا إليها ميل فتنة وخذلان، وحادثاها وراوداها عن نفسها، فقالت لهما: إن لي ديناً أدين به وليس في ديني أن أجيبكما إلى ما تريدان إلا أن تدخلا في ديني...»[1].

مثل المرآة الكاشفة عن الحقائق، وليست المرآة موجدة للأشياء، بل هي حاكية عنها، ومثاله الواضح: ما لو علم المدرِّس أن الطالب سيرسب في الامتحان لكونه كسولاً جداً، فإن علمه كاشف ومرآة، وليس علمه هو سبب سقوطه في الامتحان، بل سبب سقوطه هو تكاسله عن الدرس والتحضير والاستعداد. وكذلك لو رأى شخص شخصاً متهوراً أو أعمى يسير باتجاه حفرة دون احتياط، فعلم أنه سيقع فيها، فإن علمه ليس سبب سقوط ذاك المتهور أو الأعمى، بل هو مجرد كاشف عنه، وأما سبب سقوطه فهو سيره في هذا الخط دون احتياط.

(١) تفسير الصافي ١: ١٧٣، نقلاً عن تفسير العياشي ١: ٥٢، وتفسير القمي ١: ٥٥.

محاور وأعمدة الحل في الروايات المثبتة:

وصريح هذه الرواية أمور:

الأول: إن الملائكة اعترضوا على الله تعالى لإمهاله بني آدم، وعدم تعجيله إياهم بالعقوبة، وإنهم بالغوا في الإشكال والاعتراض: «**فضج أهل السماء...**»، «**يا ربنا أما تغضب...**»، «**وكانا من أشد الملائكة قولاً في العيب لولد آدم واستيثار غضب الله تعالى عليهم...**».

أقول: وذلك كما اعترضوا من قبل عند خلق آدم: ﴿**قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**﴾[١]، لكن الله تعالى اكتفى هنالك أحياناً[٢] بالجواب النظري والتعبدي، حيث قال تعالى: ﴿**قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[٣] وأما هنا، فحيث لم ينقطع إشكالهم[٤] أضاف جل اسمه البرهان العملي والتجريبي.

الثاني: إن الله تعالى حيث احتجوا ولم يكن الجواب النظري مقنعاً لهم عرض عليهم الحل التجريبي[٥]، فقبلوا مطمئنين إلى نجاحهم في التحدي، فغيّر طبائعهم كي تتم التجربة في ظروف مماثلة لظروف البشر، فأصبح الملكان على حقيقة مغايرة لحقيقة الملائكة؛ إذ لم يركب الله في الملائكة الطبائع البشرية، لكنه ركّب في هاروت

---

(١) سورة البقرة: ٣٠.

(٢) أي: في بعض المواضع؛ إذ إنه تعالى في أحيان أخرى استدلّ عليهم نظير: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾. سورة البقرة: ٣١.

(٣) سورة البقرة: ٣٠.

(٤) أو وجدوا مادة جديدة لتقوية إشكالهم، والمقصود إشكال بعضهم.

(٥) وبالتعبير الدارج: تحداهم.

وماروت الطبائع البشرية، من: الشهوة والحرص والأمل، كما هو في ولد آدم.

والحاصل: إن الملكين تحوّلاً تحوُّلاً جوهرياً، واختلفت طباعهما الذاتية عن طباع الملائكة.

وبذلك يظهر أنهما خرجا خروجاً موضوعياً تخصُّصياً عن دائرة المعصومين من المعاصي؛ إذ الملائكة المجردون عن الطبائع البشرية هم الذين: **﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾**(١)، و **﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِه﴾**(٢)، و **﴿لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾**(٣) ـ كما في الآيات الشريفة ـ لا من كان كذلك فتحول تكويناً بأمر الله، وبقبوله، إلى حقيقة أخرى.

الثالث: إن المَلَكين حيث اتكلا على نفسيهما واغتّرا بإطاعتهما لله تعالى، ولم يعتمدا على لطف الله تعالى بهما وبغيرهما في الحفظ من المعصية، وَكَلَهُما الله إلى نفسيهما «**فمالا إليها ميل فتنة وخذلان**(٤)». وهنا موضع العبرة والاستشهاد، وسبب استثنائهما عن العصمة العامة للملائكة.

وقد أكدته الرواية في آخرها أيضاً، حيث قال عليه السلام: «**وبدت لهما سوأتهما، ونزع عنهما رياشهما، وأسقطا في أيديهما، وسمعا هاتفا: إنكما هبطتما إلى الأرض بين البشر من خلق الله تعالى ساعة من النهار، فعصيتما بأربع من كبائر المعاصي، وقد نهاكما عنها، وقدم إليكما فيها، ولم تراقباه ولا استحييتما منه، وقد كنتما أشد من نقم على أهل الأرض المعاصي، واسجر غضبه عليهم، ولما جعل فيكما من**

---

(١) سورة التحريم: ٦.

(٢) سورة الأعراف: ٢٠٦.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٧.

(٤) الخذلان: هو ترك نصرة الآخر وإعانته. انظر: العين ٤: ٢٤٤.

طبع خلقه البشري، وكان عصمكم من المعاصي كيف رأيتم موضع خذلانه فيكم»[(١)].

إذن، فالأمر أمرُ (خذلان) حيث توهّما أنهما بنفسيهما، ومن دون لطف خاص إلهي ملتزمان بعدم المعصية، فوكلهما الله إلى نفسيهما، فكان ما كان وثبت أنه ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾[(٢)]، وإنه ﴿وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلا﴾[(٣)]، وإنه ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[(٤)]، و﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[(٥)].

ومن ذلك كله يظهر أن خروج هذين المَلَكين عن دائرة العصمة هو خروج تخصصي واقعاً، فلا ينقض بعصمة ملائكة الله، ثم على فرضه فإنه أخص مطلقاً من أدلة عصمتهم، فتدبر.

من روايات نفي المعصية عن الملكين:

وأما روايات النفي، فقد يقال: إنها تورية، وإن ظاهرها النفي لكن باطنها الإثبات، وبدلالة قرائن خارجية وداخلية على ذلك.

فلنقرأ رواية الإمام العسكري عليه السلام النافية من جديد لنرَ مواضع الاستشهاد فيها على ذلك، : قلنا للحسن أبي القائم عليهما السلام: إن قوماً عندنا يزعمون أن هاروت وماروت ملكان اختارتهما الملائكة، لما كثر عصيان بني آدم، وأنزلهما الله مع ثالث لهما إلى الدنيا، وأنهما افتتنا بالزهرة وأراد الزنا بها، وشربا الخمر، وقتلا النفس المحرمة، وأن

---

(١) تفسير الصافي ١: ١٧٥.

(٢) سورة النحل: ٥٣.

(٣) سورة الإسراء: ٧٤.

(٤) سورة الطلاق: ٣.

(٥) سورة التكوير: ٢٩.

الله يعذبهما ببابل، وأن السحرة منهما يتعلمون السحر، وأن الله مسخ هذا الكوكب الذي هو الزهرة.

فقال الإمام عليه السلام: «**معاذ الله من ذلك، إن ملائكة الله معصومون محفوظون من الكفر والقبائح، بألطاف الله فقال عز وجل فيهم: ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾**[1]**، وقال: ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ ـ يعني الملائكة ـ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾**[2]**، وقال في الملائكة: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾**[3] **إلى قوله ﴿مُشْفِقُونَ﴾...**»[4].

الشواهد على التورية في روايات النفي:

والتدبر في هذه الرواية يسوقنا إلى أمور بها ينكشف فقه الحديث، وحل المعضلة:

الأول: قوله عليه السلام: «معاذ الله من ذلك» فهل المراد به: من أن نبتلى بمثل ذلك، أو معاذ الله من هذه المعاصي والأفعال، أو معاذ الله من أن ننسب للملكين ذلك؟

والظاهر وإن كان هو الأخير لكنه تورية، والمراد هو أحد الأولين، لا لقرينيّة طائفة الروايات المثبتة فقط، ودلالتها على الخروج التخصصي، بل حتى التخصيصي لو كان، وإن صحت[5] كما سيأتي، بل للقرائن الآتية بعد التدبر في الرواية المثبتة

---

(١) سورة التحريم: ٦.

(٢) سورة الأنبياء: ١٩ ـ ٢٠.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧.

(٤) الاحتجاج ٢: ٢٦٥.

(٥) أي: قرينة الروايات المثبتة بما تحمله من دقائق وفلسفة .

الأولى جيداً.

الثاني: عدول الإمام عن الجواب المصداقي عن خصوص حال الملكين إلى الجواب العام الكلي، مع بداهة أن الخاص مقدم على العام، وأنه لا يصح الاستدلال بالعام على نفي الاستثناء والخاص، لوضوح أن الخاص مقدم، فتأمل[1].

ولو أراد الإمامعليه السلام المعنى الظاهري لقال: (معاذ الله من ذلك، إن هاروت وماروت لم يفعلا ذلك ولم يعصيا ولم يقتلا)، لكنهعليه السلام عدل عن الجواب عن الجزئي إلى تقرير أمر عام لا شك فيه، وهو: إن ملائكة الله معصومون، مع أنه لم تنفِ الروايات النافية ذلك، بل بيّنت خروج الملكين تخصصاً؛ إذ ركبت فيهما الطبائع البشرية، أفليس في ذلك دلالة على أن ههنا توريةً وإن الإمام لا ينفي مفاد تلك الروايات، بل يثبت أمراً واضحاً، مع أنه لا تنفيه تلك الروايات، فذلك إذن لحكمة أُخرى؟ فلابد من البحث عنها وكشف السر وراء العدول.

الثالث: إنّ قولهعليه السلام: «**معصومون محفوظون من الكفر والقبائح بألطاف الله تعالى**» نص في أن حفظهم عن المعاصي مرتهن بلطف الله تعالى، وتلك الروايات المثبتة صرحت أنهما عصيا، حيث سلب الله لطفه عنهما بالخذلان، ولا تنافي بين الأمرين؛ إذ علقت هذه الرواية العصمة والحفظ على (بألطاف الله)؛ إذ الباء سببية، فكأنه يشير إشارة خفية إلى النفي عند النفي ـ أي: نفي الحفظ عن المعصية عند انتفاء لطف الله ـ وهذا هو منطوق الروايات المثبتة.

والحاصل: إن حفظهم أنما هو بلطف الله تعالى، وقد استمر لطفه بالرسول والأئمة والملائكة؛ لذا بقيت العصمة، لكنها ـ العصمة ـ سلبت منهما حين سلب

---

(١) إذ قد يقال: الإرجاع للعام في مقابل الخاص دليل على نفيهعليه السلام له به، فتأمل.

منهما لطف الله؛ إذ اتكلا على نفسيهما فعصيا الله تعالى، فأي تنافٍ بين الأمرين؟ بل الروايات المثبتة شارحة لدقائق ما أضمرته الروايات النافية ووجهها.

والحاصل: إن ملائكة الله بما هم ملائكة وبحسب طبعهم الأولي معصومون، ولا ينافي ذلك عصيانهم بعد التغيير في ذواتهم، والتحول الجوهري فيهم، واتكالهم على أنفسهم، وخذلان الله تعالى لهم.

وجه الحكمة في هذه التورية:

ولعل الأمر يتضح أكثر بملاحظة وجه الحكمة في هذه التورية، فإنه مؤيد إن لم يكن دليلاً؛ فإن الروايات المثبتة صدرت عن الباقرين والأمير عليهم السلام غالباً، وأما النافية فقد صدرت عن الإمام الرضا والإمام العسكري عليهما السلام غالباً[1]، ولعل السبب أن هذين الإمامين كانا في داخل الدولة العباسية، وفي أوساط الحكام الجائرين الفاسدين، حيث كان في قصة عصيان الملكين أفضل حجة لأولئك الحكام لارتكاب المعاصي، بدعوى أنه إذا كان ملكان عظيمان من ملائكة الله يجترحان الكبائر، ولا يمكنهما الإمساك عنها، فكيف يُتوقع منهم ـ أي أُولئك الحكام ـ ضبط النفس والابتعاد عن المعاصي ؟ وكيف يحتج عليهم؟ فأجاب الإمام عليه السلام بما ظاهره النفي ـ توريةً ـ كي لا تتخذ تلك القضية ذريعة لاجتراح كل مفسدةٍ ومظلمة.

أما حيث كان الأمر في أوساط الشيعة فقد أجاب الإمام عليه السلام بالواقع، مع نكتته الكلامية[2] الأخلاقية، وهي: أن لا يغتر الإنسان بتقواه فيصاب بالعُجب، فيكله

---

(١) ينبغي التدبر في التعبير بـ (غالباً) إذ به دفع دخل مقدر، ولا ينقض على ذلك بالعثور على رواية على غير ذلك، فتأمل.

(٢) وهي الجواب العملي عن اعتراض الملائكة على بني آدم بوجهين:

أولاً: على خلقه في احتجاجهم ضد آدم، ثانياً: وعلى تركهم يعصون في احتجاجهم مرة

←

الله إلى نفسه، بل عليه أن يعلم أن: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾[١]، بل ﴿وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[٢]، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٣]، فيكون الإنسان متوجهاً إليه دائماً، متوكلاً عليه خائفاً وجلاً أبداً.

وفي الحديث: ... عن الحارث بن المغيرة، أو أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما كان في وصية لقمان؟ قال: «**كان فيها الأعاجيب، وكان أعجب ما كان فيها أن قال لابنه: خفِ الله عز وجل خيفة لو جئته ببر الثقلين لعذبك، وارجُ الله رجاءً لو جئته بذنوب الثقلين لرحمك، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي يقول: إنه ليس من عبد مؤمن إلا وفي قلبه نوران: نور خيفة ونور رجاء، لو وزن هذا لم يزد على هذا ولو وزن هذا لم يزد على هذا**»[٤].

على أن هذا الوجه قائم بنفسه من غير توقف على هذه القرينة[٥].

والحاصل: إن ذكر الحقائق محكوم بعدم أداء ذكرها للمفاسد، فإن كانت في

أُخرى في قضية هاروت وماروت.

(١) النحل: ٥٣.

(٢) الإسراء: ٧٤.

(٣) الإنسان: ٣٠.

(٤) الكافي ٢: ٦٧، ح ١.

(٥) أي: قرينة صدور الروايات عن الأمير والباقرين، أو الرضا والعسكري عليهم السلام؛ وذلك لأنه لا شك في أن حالات وشرائط السائلين والمستمعين مختلفة، فقد يكون بيان الحق لبعضهم ـ وإن الملكين عصيا واجترحا ما اجترحا من الكبائر ـ باعثاً على تجرّيهم على المعاصي، واتخاذهم هذه القضية ذريعة، فكان لا بد من التورية معهم دون من لا يسبب ترك التورية له ذلك، وهذا الوجه ممكن ثبوتاً وراجح، لكن تفسير الطائفتين من الروايات به يحتاج إلى مزيد تثبت وقرائن، فتأمل.

مظانِ ذلك حرم الصدق، وكان لابد من التورية، ففيها الجمع بين الحقين، فلا هي كذب يروي ـ على المنصور الذي حققناه في مباحث التورية[١] ـ ولا هي صدق يُطغِي، بل سترٌ عن أعين وأسماع من لا يتحمل بيان الحق بظاهرٍ، قد جرى تضمينه إشارات لذوي الألباب تشير إلى الحق، مع صدور روايات أخرى في مواطن أخرى لا محذور فيها تصرح بالحق[٢]. وللتأمل فيما ذكر مجال فتأمل.

خاتمة: في عدم إسقاط المعاريض الظواهرَ عن الحجية

وقد يتوهم أن الالتزام باعتماد المعصومين عليهم السلام منهج معاريض الكلام ـ خاصة بتلك الدائرة الوسيعة جداً، التي أشرنا إلى جوانب منها ـ يستلزم سقوط الظواهر عن الحجية؛ إذ لا يُعلم إرادتها بالإرادة الجدية، بعد كون بناء المتكلم على التفكيك بين الإرادتين الجدية والاستعمالية، والاعتماد على الإشارات الخفية، كما يستلزم عدم إمكان الاستناد إلى الحجج الجلية؛ لاحتمال قيام حجة من الحجج الخفية بتخصيصها أو تقييدها، أو حتى نسخها.

والجواب من وجوه:

---

(١) لوجود القرائن على التورية، وإنه تكفي القرائن الخفية، كما فصلناه في مباحث فقه مستثنيات الكذب: التورية.

(٢) لا يقال: لكن الآية صرحت بـ ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أحد حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾ إذ يقال: لا دلالة للآية على نفي ما في الروايات المثبتة، إذ أولاً: لعل الالتزام بالشرع والضوابط كان في بداية أمرهما؛ إذ انحرافهما بدأ بعد اللقاء بتلك المرأة، فلا ينافي ظاهر الآية الروايات.

ثانياً: لا تنافي هذه الآية تلك الرواية ونظائرها مما ذكرت المعاصي الأربعة ولم تذكر السحر. نعم، تنفي هذه الآية الروايات المصرحة بارتكابهما معصية السحر للإغواء، فتأمل والله العالم.

منها: إنه لا علم تفصيلي ولا إجمالي بوجود المعاريض في خصوص دائرة الأحكام الشرعية زائداً على ما بأيدينا منها، وعلى ما يظهر لنا بالتدبر والتأمل في كل حكم وأدلته، بل إنّها إما أن تكون مكمِّلات ومتِّممات، أي: إنها تتضمن فوائد إضافية، كتفريع أو توضيح أو شبه ذلك، وإما أن تكون علوماً وأخباراً ومطالب أخرى، لا ترتبط بتقييد أو تخصيص أو نسخ أو شبه ذلك. وعلى أية حال، فإنه على كلا التقديرين فإنها لا تنافي الظواهر الدالة على الأحكام ولا تضادها ولا تخالفها، فكيف تسقطها عن الحجية؟

نعم، كما يجب استفراغ الوسع في تحصيل الحجج الجلية والنصوص والظواهر والتصريحات، يجب استفراغ الوسع في تحصيل الحجج الخفية، والمعاريض المحتملة في كلامهم المتعلقة بكل حكم ومسألة وبحث، وهو المطلوب.

ومنها: إن المعاريض، وكذا التورية، لا بد فيها من قرينة على الانتقال في المعاريض، وعلى قصد ما وراء الظاهر ـ معه أو لا معه، كما سبق ـ في التورية.

وكما لا بد في المجاز من قرينة، وكما لا يتوهم من كثرة المجاز في القرآن الكريم وفي كلامهم عليهم السلام سقوط ظواهر القرآن والسنة عن الحجية كذلك في المعاريض والتورية، فإنها بالقرينة. نعم، قرائن المعاريض أخفى من قرائن المجاز، فلا بد من التفطن لها والالتفات إليها والفحص عنها والتدبر فيها.

وقد سبق في أول الكتاب وفي مواضع متفرقة منه أيضاً ما ينفع المقام فليلاحظ.

عدم إسقاط التورية النصوص عن الحجية:

وبذلك أيضاً ظهر الجواب عن أن التورية ـ إن اعتبرناها عنوانا برأسه وإلا كفى ما مضى ـ مسقطة للنصوص والظواهر عن الحجية ما دامت محتملة، وما دام

كلامهمعليهم السلام مبنياً على المعاريض والتورية، إلا أن هذا التوهم يندفع بما اندفع به سابقه، ومزيد تحقيق الكلام في التورية: إن الإشكال يندفع أيضاً بالتدبر فيما سبق منّا من أنّ التورية على أربعة أقسام، وسنضيف لها ههنا أقساماً أخرى:

القسم الأول: أن يراد الظاهر والباطن جميعاً، مع كونهما من واديين مختلفين(١)، أو كونهما من وادٍ واحدٍ لكن مع كونهما متوافقين.

القسم الثاني: أن يراد الظاهر والمعاني الموازية له جميعاً مما لا تنافيها، والفرق أن الأولين طوليان أما الأخيران فعرضيان.

القسم الثالث: أن يُستر بالظاهر الظاهر.

القسم الرابع: أن يكون الظاهر مجملاً أو مبهماً.

ومن الواضح: إنه لا تلغي هذه الأقسام الأربعة حجية الظهورات:

أما الأولان: فلكون الظهورات وتلك المعاني الأخرى من وِديان شتّى، أو من وادٍ واحد مع كونها غير متخالفة.

وأما الثالث: فلكون الظاهر في المتناول، وكونه المقصود، إلا أنه خفي على السامع ـ كشخصٍ ـ لشبهة عرضت له أو لظرف، دون أن يخفى على النوع(٢).

وأما الرابع: فلأن الظاهر مجمل أو مبهم، فلا يمكن الاستناد إليه بحالٍ، كما أنَّه حينئذٍ لا ينطق بخلاف الظهر(٣) ولا البطن ولا الحجج الأخرى.

القسم الخامس والسادس: أن يريد خلاف الظاهر، فلو كان مع إقامة القرينة

---

(١) أما مع كونهما من وادٍ واحدٍ وكونهما متخالفين فهذا هو القسم الخامس الآتي.

(٢) وإن خفي أُلحِق بالقسمين الأخيرين.

(٣) من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

النوعية وإن كانت خفية لكنها تظهر بالتدبر فلا إشكال أيضاً، بل يقتضي ذلك الفحص والبحث، وهو المطلوب.

وأما أن كانت بلا قرينة نوعية أو شخصية حتى الخفية في بادئ النظر، على الخلاف[١]، فههنا موطن الإشكال، لكن الظاهر ندرة ذلك، بل عدمه لكونه خلاف الحكمة[٢]. نعم، قد يدعى وجود ما خفيت قرائنه الشخصية لكنه لا دليل عليه إثباتاً رغم وجود بعض المقربات له، إلا أنه على أية حال لا علم إجمالي منجّز به.

والحاصل: إنّ وجوده نادراً لا يُسقط الظواهر عن الحجية، ككل احتمالات الخلاف في الظواهر، من أوامر ونواهٍ، الظاهرة في الوجوب أو الحرمة رغم كثرة إرادة خلافهما، وعام ومطلق، الظاهرين في العموم رغم كثرة التخصيص والتقييد، وهكذا.

وقد مضى تفصيل البحث عن كل ذلك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(١) أي: على خلاف الظاهر.

(٢) نعم، يمكن تصويرها في التقية أو دعوى التدرجية في الإبلاغ حتى إيداع بعض الأحكام عند الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف، فتأمل.

فهرس المصادر:

* القرآن الكريم.

* نهج البلاغة.

١ ـ أجود التقريرات، تقرير بحث الشيخ محمد حسين النائيني، للسيد الخوئي، الناشر: منشورات مصطفوي، قم، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٨ ش.

٢ ـ الإتقان في علوم القرآن، تأليف: جلال الدين السيوطي، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦، ١٩٩٦م.

٣ ـ الاحتجاج، تأليف: الشيخ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، طبع في مطابع النعمان النجف الأشرف، ١٣٨٦، ١٩٦٦ م.

٤ ـ الاختصاص، تأليف: الشيخ المفيد، محمد بن النعمان العكبري البغدادي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٥ ـ اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، للشيخ أبي جعفر الطوسي، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، تاريخ الطبع: ١٤٠٤هـ

٦ ـ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٣ م.

٧ ـ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، تأليف: العلامة الحلي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ ق.

٨ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية طهران، تاريخ النشر: ١٣٦٣.

٩ ـ الأصول الأصيلة، تأليف: الفيض الكاشاني، الناشر: جامعة طهران، سنة الطبع: ٢٥ محرم الحرام ١٣٩٠.

١٠ ـ إقبال الأعمال، تأليف: السيد ابن طاووس، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ ق.

١١ ـ الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، منشورات مكتبة جامع چهلستون ـ طهران، ١٤٠٠هـ

١٢ ـ الأمالي، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر: مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ.

١٣ ـ الأمالي، تأليف: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، الناشر: مؤسسة البعثة، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ ق.

١٤ ـ الأمالي، تأليف: السيد المرتضى، علي بن الطاهر، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، الطبعة: الأولى، ١٣٢٥، ١٩٠٧م.

١٥ ـ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، الناشر: مؤسسة الوفاء بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

١٦ ـ بدائع الأفكار، تأليف: الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة: الأولى.

١٧ ـ بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، منشورات الأعلمي، طهران.

١٨ ـ البيان، تأليف: الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني العاملي، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، الناشر: محقق، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ ق.

١٩ ـ البيان في تفسير القرآن، تأليف: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، الناشر: دار الزهراء، بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٣٩٥، ١٩٧٥ م.

٢٠ ـ تاج العروس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي الزبيدي، سنة الطبع: ١٤١٤ ـ ١٩٩٤م، الناشر: دار الفكر، بيروت.

٢١ ـ التبيان في تفسير القرآن، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٢٠٩ هـق.

٢٢ ـ تبيين القرآن، تأليف: السيد محمد الحسيني الشيرازي، الناشر: دار العلوم، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣ق.

٢٣ ـ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، المؤلف: العلاّمة الحلّي، الطبعة: الأُولى، ١٤٢٠ هـ.

٢٤ ـ تذكرة الفقهاء، تأليف: العلامة الحلي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم: ١٤١٤ ق.

٢٥ ـ التفسير الكبير، تأليف: فخر الدين الرازي، الطبعة: الثالثة.

٢٦ ـ تفسير الصافي، تأليف: الشيخ محسن الملقب بـ (الفيض الكاشاني)، منشورات مكتبة الصدر طهران، الطبعة الثانية: ١٤١٦.

٢٧ ـ تفسير العياشي، تأليف: محمد بن مسعود العياشي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

٢٨ ـ تفسير القمي، تأليف: علي بن إبراهيم القمي، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر قم.

٢٩ ـ تفسير نور الثقلين، تأليف: الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة: الرابعة، ١٤٢١ق، ١٣٧٠ ش.

٣٠ ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تأليف: الشيخ مقداد بن عبد اللَّه السيوري الحلي، الناشر: مكتبة السيد المرعشي، التاريخ: ١٤٠٤ هـ.

٣١ ـ تهذيب الأحكام، تأليف: الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية،

طهران، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٣٦٤ ش.

٣٢ ـ التوحيد، تأليف: الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الصدوق، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٣٣ ـ الثمر الداني، تأليف: الآبي الأزهري، الناشر: المكتبة الثقافية، بيروت.

٣٤ ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تأليف: الشيخ الصدوق، الناشر: منشورات الرضي، قم، الطبعة: الثانية، سنة الطبع : ١٣٦٨ هـ ش.

٣٥ ـ جامع أحاديث الشيعة، تأليف: السيد حسين الطباطبائي البروجردي، طبع في المطبعة العلمية، قم، سنة الطبع: ١٣٩٩ هـ.

٣٦ ـ جامع المدارك في شرح المختصر النافع، تأليف: السيد أحمد الخوانساري، الناشر: مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة: الثانية، ١٣٥٥ هـ ش.

٣٧ ـ الجامع للشرائع، تأليف: الشيخ يحيى بن سعيد الحلي الهذلي، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، التاريخ: محرم الحرام عام ١٤٠٥ هـ.

٣٨ ـ جمهرة الأمثال، تأليف: الشيخ أبي هلال العسكري، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤، ١٩٦٤.

٣٩ ـ جواهر البلاغة، تأليف: أحمد الهاشمي، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

٤٠ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تأليف: الشيخ محمد حسن النجفي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة: الثالثة، ١٣٦٧ هـ ش.

٤١ ـ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف: الشيخ يوسف البحراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٤٢ ـ الحجة، معانيها ومصاديقها، تأليف: السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، الناشر: دار العلوم، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢.

٤٣ ـ خاتمة مستدرك الوسائل، تأليف: الشيخ حسين النوري، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى رجب ١٤١٥ هـ

٤٤ ـ الخصال، تأليف: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣ هـ.

٤٥ ـ الخلاف، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، جمادى الآخرة ١٤٠٧ هـ.

٤٦ ـ الدرة النجفية، تأليف: السيد مهدي بحر العلوم، الناشر: مكتبة الرضا، النجف، سنة الطبع: ١٣٧٧ هـ ق.

٤٧ ـ درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تأليف: الآخوند الخراساني، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م، طهران.

٤٨ ـ دلائل الإمامة، المؤلف: الشيخ محمد بن جرير بن رستم الطبري، الناشر: مؤسسة البعثة ، قم ، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ. ق.

٤٩ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، تأليف: الشيخ آقا بزرگ الطهراني، الناشر: دار الأضواء، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.

٥٠ ـ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف: الشهيد الأول، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة: الأولى، محرم ١٤١٩ هـ.

٥١ ـ الرسائل الفقهية، تأليف: الشيخ محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي، الناشر: دار الكتب الإسلامي، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ ق.

٥٢ ـ روضة المتّقين في شرح من لا يحضر الفقيه، تأليف: الشيخ محمد تقي المجلسي.

٥٣ ـ شجرة طوبى، تأليف: الشيخ محمد مهدي الحائري، الناشر: المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، الطبعة: الخامسة، ١٣٨٥ هـ.

٥٤ ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تأليف: المحقق الحلي، الناشر: انتشارات استقلال، طهران، الطبعة: الثانية، ١٤٠٩ هـ.

٥٥ ـ شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، للقاضي النعمان، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٥٦ ـ شرح المنظومة، تأليف: المحقق السبزواري، الناشر: نشر ناب، طهران، الطبعة: الأولى، ١٣٦٩ هـ.

٥٧ ـ شرح تبصرة المتعلمين، تأليف: الشيخ ضياء الدين العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ ق.

٥٨ ـ شرح شافية ابن الحاجب، تأليف: الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الأستر آبادي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥، ١٩٧٥ م.

٥٩ ـ شرح كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تأليف: عبد الوهاب ابن ميثم البحراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة الطبع: ١٣٩٠، ١٣٤٩ ش.

٦٠ ـ شرح نهج البلاغة، تأليف: ابن أبي الحديد المعتزلي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة: الأولى، ١٣٧٨ هـ، ١٩٥٩ م.

٦١ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الناشر: دار العلم للملايين لبنان، الطبعة الأولى. ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٦م.

٦٢ ـ صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي، الناشر: دار الفكر، ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م.

٦٣ ـ المقدمات والضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية، تأليف: السيد مرتضى الشيرازي، مخطوط.

٦٤ ـ العروة الوثقى، تأليف: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ.

٦٥ ـ علل الشرائع، تأليف: الشيخ الصدوق، منشورات المكتبة الخيدرية ومطبعتها في النجف ١٣٨٥ هـ، ١٩٦٦ م.

٦٦ ـ عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، للشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م.

٦٧ ـ كتاب العين، تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة: الثانية، تاريخ النشر: ١٤٠٩ هـ.

٦٨ ـ غريب الحديث، تأليف: القاسم بن سلام الهروي، الناشر: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، الطبعة: الأولى، سنة ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٤ م.

٦٩ ـ غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تأليف: الميرزا أبي القاسم القمي، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ ق.

٧٠ ـ الغيبة، تأليف: الشيخ محمد بن ابن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بـ (ابن أبي زينب النعماني)، الناشر: أنوار الهدى، قم، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ. ق.

٧١ ـ فرائد الأصول، تأليف: الشيخ مرتضى الأنصاري، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ ق.

٧٢ ـ الفروق اللغوية، تأليف: الشيخ أبي هلال العسكري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة: الأولى، ١٤١٢.

٧٣ ـ الفصول الغروية في الأصول الفقهية، تأليف: الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، الناشر: دار إحياء العلوم الإسلامية، تاريخ النشر:

١٣٦٣ هـ.

٧٤ ـ الفقه، موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي، تأليف: السيد محمد الشيرازي، الناشر: مؤسسة الرسول الأعظمﷺ للتحقيق والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت.

٧٥ ـ الفقه المنسوب للإمام الرضاعليه السلام، والمشتهر بـ (فقه الرضاعليه السلام)، تحقيق: مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، المؤتمر العالمي للإمام الرضاعليه السلام، الطبعة: الأولى، شوّال ١٤٠٦ هـ.

٧٦ ـ فقه التعاون على البر والتقوى، تأليف: السيد: مرتضى الشيرازي، الناشر: دار العلوم، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠.

٧٧ ـ فقه الصادق، تأليف: السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، الناشر: مدرسة الإمام الصادقعليه السلام، الطبعة: الثالثة، رجب ١٤١٢.

٧٨ ـ فوائد الأصول، تأليف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مع تعليق: الشيخ ضياء الدين العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، التاريخ: ١٤٠٤ هـ.

٧٩ ـ القاموس المحيط، تأليف: الشيخ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، الناشر: دار العلم للجميع، بيروت.

٨٠ ـ القواعد الفقهية، تأليف: السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي، الناشر: نشر الهادي، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ ق. ١٣٧٧ هـ ش.

٨١ ـ الكافي، تأليف: محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة: الثالثة، ١٣٨٨ ق.

٨٢ ـ كامل الزيارات، تأليف: الشيخ جعفر بن محمد بن قولويه القمي، الطبعة: الأولى، التاريخ: عيد الغدير ١٤١٧.

٨٣ ـ كتاب الطهارة، للشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم. الطبعة: الثالثة، ١٤٢٨ هـ ق.

٨٤ ـ كتاب المكاسب، للشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠ هـ ق.

٨٥ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، تأليف: جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأخيرة، ١٣٨٥ هـ، ١٩٦٦ م.

٨٦ ـ كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، للشيخ جعفر كاشف الغطاء، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ ق.

٨٧ ـ كشف اللثام عن قواعد الأحكام، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٦.

٨٨ ـ كشف المحجة لثمرة المهجة، تأليف: السيد علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسني الحسيني، الناشر: منشورات المطبعة الحيدرية في النجف، ١٣٧٠ هـ، ١٩٥٠م.

٨٩ ـ كفاية الأصول، تأليف: الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٩٠ ـ كمال الدين وتمام النعمة، تأليف: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، التاريخ: ١٤٠٥، ١٣٦٣.

٩١ ـ لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، ١٣٦٣ ق.

٩٢ ـ اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراءعليها السلام، تأليف: الشيخ محمد علي بن أحمد القراچه داغي التبريزي الأنصاري، الناشر: دفتر نشر الهادي، الطبعة: الأولى، ٢١ رمضان ١٤١٨ هـ ق.

٩٣ ـ اللمعة الدمشقية، تأليف: الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين مكي العاملي، الناشر: دار الفكر، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ. ق.

٩٤ ـ المبسوط في فقه الإمامية، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن بن علي الطوسي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٩٥ ـ متى جمع القرآن، تأليف: السيد محمد الحسيني الشيرازي، الناشر: مركز الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ. ق.

٩٦ ـ مجلة تراثنا، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، الإعداد والنشر: مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، تاريخ الطبع: ١٤٠٥ هـ ق.

٩٧ ـ مجمع البحرين، تأليف: الشيخ فخر الدين الطريحي، الناشر: مكتبة مرتضوي، طهران، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٢ هـ ش.

٩٨ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف: الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م.

٩٩ ـ المحاسن، تأليف: الشيخ أحمد بن محمد بن خالد البرقي، الناشر: دار الكتب الإسلامية.

١٠٠ ـ مختصر المعاني، تأليف: أسعد الدين التفتازاني، الناشر: دار الفكر، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ. ق.

١٠١ ـ مختلف الشيعة، تأليف: الشيخ الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (العلامة الحلي)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم

المقدسة، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ.

١٠٢ ـ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرّسول صلى الله عليه وآله، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤ هـ ق.

١٠٣ ـ المزار، تأليف: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبد الله، العكبري، البغدادي، الناشر: دار المفيد، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤، ١٩٩٣ م.

١٠٤ ـ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع إسلام، تأليف: الشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ ق.

١٠٥ ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تأليف: الشيخ ميرزا حسين النوري، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م.

١٠٦ ـ مستدرك سفينة البحار، تأليف: الشيخ علي النمازي الشاهرودي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٠٧ ـ مستمسك العروة الوثقى، تأليف: السيد محسن الطباطبائي الحكيم، الطبعة: الرابعة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ـ ١٣٩١ هـ، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم ١٤٠٤ هـ ق.

١٠٨ ـ مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف: الشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مشهد المقدسة، الطبعة: الأولى، ربيع الأول ١٤١٥ هـ.

١٠٩ ـ مصباح الفقيه، تأليف: الشيخ رضا بن محمد هادي الهمداني، الناشر: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ.

١١٠ ـ مطارح الأنظار، تأليف: الشيخ مرتضى الأنصاري، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ ق.

١١١ ـ معاني الأخبار، تأليف: الشيخ الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الناشر: جامعة مدرّسي الحوزة العلمية بقمّ، ١٣٦١ ش.

١١٢ ـ معتمد الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف: الشيخ مهدي النراقي، الناشر: مؤتمر المولى مهدي النراقي، الطبعة: الأولى، ١٣٨٠ ش، ١٤٢٢ ق.

١١٣ ـ معجم مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريّا، مطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

١١٤ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تأليف: محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام، الأنصاري، المصري، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ، ق.

١١٥ ـ مفاتيح الأصول، تأليف: السيد محمد بن علي الطباطبائي المجاهد، الناشر: مؤسسة آل البيت، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٢٩٦ ق.

١١٦ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تأليف: السيد محمد جواد الحسيني العاملي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ ق.

١١٧ ـ المفردات في غريب القرآن، تأليف: الراغب الإصفهاني، الناشر: مكتب نشر الكتاب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤.

١١٨ ـ مقالات الأصول، تأليف: الشيخ ضياء الدين العراقي، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ ق.

١١٩ ـ المقنع، تأليف: الشيخ الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الناشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، التاريخ: ١٤١٥ هـ.

١٢٠ ـ من لا يحضره الفقيه، تأليف: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة: الثانية.

١٢١ ـ منتهى المطلب، تأليف: الشيخ الحسن بن يوسف بن علي المطهر الحلي، المشتهر بالعلامة، طبعة: حجرية.

١٢٢ ـ منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تأليف: العلامة الحلي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ ق.

١٢٣ ـ المنطق، تأليف: الشيخ محمد رضا المظفر، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٢٤ ـ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تأليف: الشيخ حبيب الله الهاشمي الخوئي، الناشر: دار الهجرة، قم، الطبعة: الرابعة.

١٢٥ ـ منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، تأليف: الشيخ زين الدين بن علي العاملي، المعروف بالشهيد الثاني، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩ هـ، ١٣٦٨ هـ، ش.

١٢٦ ـ المهذب، تأليف: الشيخ عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٦.

١٢٧ ـ المهذب البارع في شرح المختصر النافع، تأليف: الشيخ أحمد بن محمد بن فهد الحلي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، التاريخ: رجب ١٤٠٧ هـ.

١٢٨ ـ مواقف الشيعة، تأليف: علي الأحمدي الميانجي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، الطبعة: الأولى، التاريخ: ١٤١٦.

١٢٩ ـ موسوعة السيد الخوئي، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي

الخوئي، الناشر: مؤسسة الخوئي الاسلامية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م.

١٣٠ ـ الميزان في تفسير القرآن، تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

١٣١ ـ نهاية الأصول، تقرير درس السيد محمد حسين البروجردي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع : صفر ١٤١٥.

١٣٢ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: المبارك بن محمّد الجزري ابن الأثير، الناشر: مؤسّسة إسماعيليان قم.

١٣٣ ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر: انتشارات قدس محمدي، قم.

١٣٤ ـ النّور الساطع في الفقه النافع، تأليف: الشيخ علي، نجل الشيخ محمد رضا، الناشر: مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٣ ، ١٩٦٣.

١٣٥ ـ هداية المسترشدين، تأليف: الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الإصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٣٦ ـ الوافي، تأليف: الشيخ محمد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، إصفهان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ، ق.

١٣٧ ـ الوافية في أصول الفقه، تأليف: الفاضل التوني، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ، ق.

١٣٨ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة: الثانية ١٤١٤ هـ ق.

١٣٩ ـ وسيلة النجاة، تأليف: السيد أبو الحسن الموسوي الإصفهاني، مع تعاليق السيد محمد رضا الموسوي الگلپايگاني، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ.

١٤٠ ـ الوصول إلى كفاية الأصول، تأليف: السيد محمد الشيرازي، الناشر: دار الحكمة، قم، الطبعة: الثانية، ١٤١٩.

فهرس محتويات الكتاب:

المــدخــل

الفصل الأول: تعريف المعاريض والتورية

الفصل الثاني: أقسام التورية والمعاريض

الفصل الثالث: فقه روايات المعاريض والتورية

الفصل الرابع: الغاية والحكمة من المعاريض والتورية

الفصل الخامس: بحوث تطبيقية

فهرس البحوث والفوائد والإشارات:

المباحث الأصولية والفقهية والأدبية

المباحث اللغوية

مباحث علم الرجال والدراية

مباحث القرآن والتفسير

الأحاديث الشريفة